
KÖPRÜL

قد دخل في سلك ملك الفقير الى الله

غفر الله

١٢

قد دخل في سلك ملك الفقير الى الملك الهادي

مصطفى الشهير بردوسيلي زاده

ضاعف الله زاده

وزاده



سم تم من الكتاب

ط

/٥


ÖPRÜLÜ
908



[illegible]

قد دخل في سلك ملك الفقير الى الملك [illegible]

عدد اجزا
١٢

قد دخل في سلك ملك الفقير الى الملك العلي
مصطفى الشهير بردوه‌لي زاده
ضياء عفي الله زاده
و زاده

[illegible]

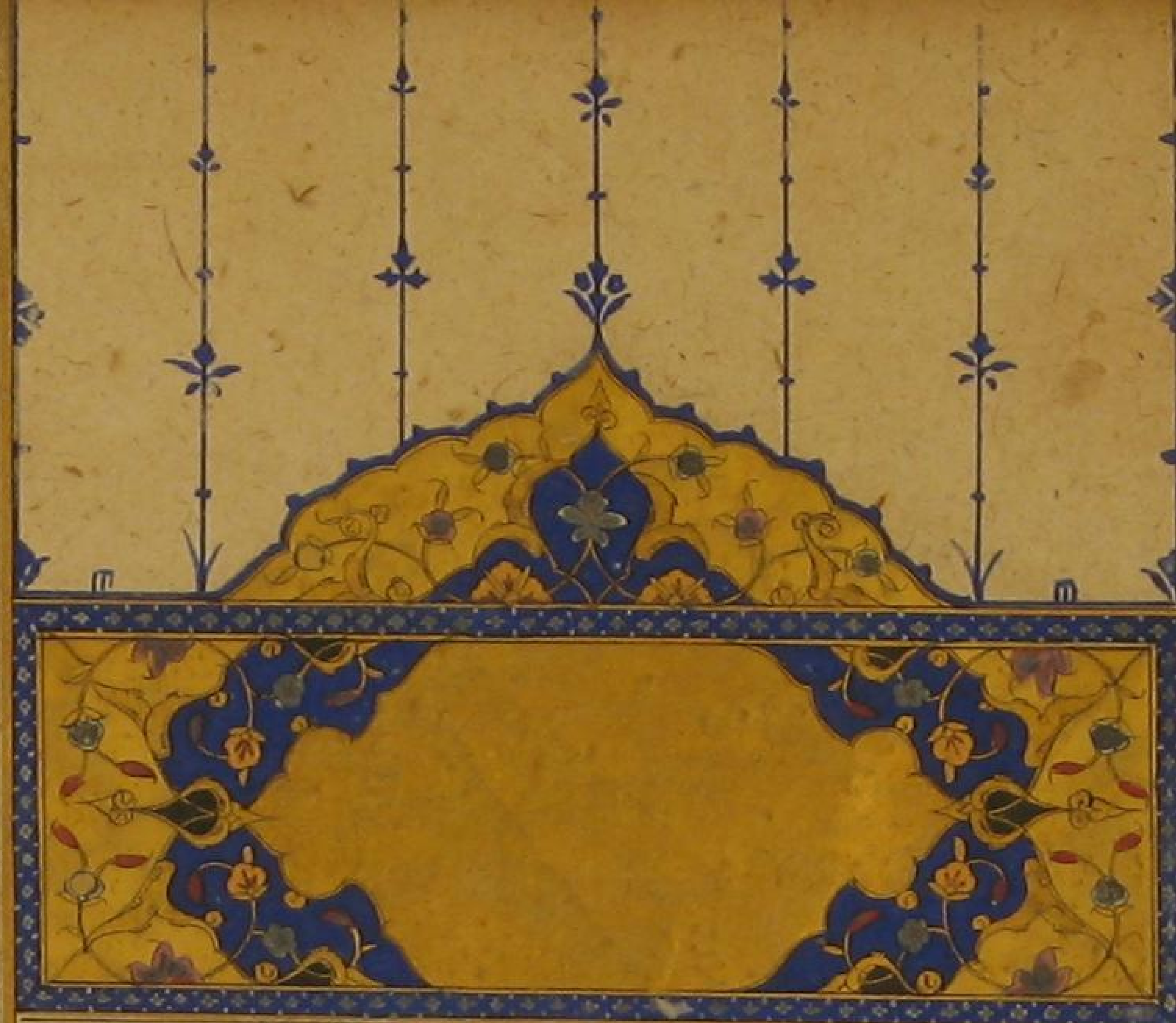


تم ذلك في غرة ربيع [illegible] الفقير
ابن عيسى آقا [illegible] لكعبر

حاشية مولانا لطفي على حاشية
المطالع للشريف
رحمهما الله
تعالى







الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله وصحبه اجمعين
السيد الشريف عامله الله بلطفه اللطيف الفياض الخ الفيض في الاصل
موضوع للحالة المخصوصة المحسوسة من الشيء المايع الناشية من كثرته وازدياده على
موضعه وهذه الحالة قلما ينفك عن السيلان فلذلك اعتبره الواضع في مفهوم الفيض
وربما يقال السيلان خارج عن مفهوم الفيض واعتباره في تفسيره لبيان مقدار الكثرة
المخصوصة التي اعتبرت في وضع الفيض لكونه لازما لها بحسب الغالب لا لانه من اجزاء الموضوع
له وهو مقابل الغيض اي الحالة الناشية من قلة المايع ونضوبه وقد يستعملان في مطلق
الكثرة والقلة اما مجازا او نقلا او حقيقة عرفية على وجه الاشتراك يقال فاض اللئام و
غاض الكرام واعطاه غيضا من فيض اي قليلا من كثير وقد يقال الفيض على الجود ويقال رجل
فياض اي وهاب والمفهوم من الصحاح انه حقيقة فيه ويحتمل ان يكون مجازا فقوله فكان
الخ بيان مرجح التسمية على الاول وتصحيح العلاقة على الثاني وهو المتبادر ثم انه وجه كون الفياض
بمعنى الوهاب بوجهين فاشار الى الاول بقوله فكان الخ والى الثاني بقوله او هو وصف له
الخ والمراد من الوهاب اما ذات الوهاب او مفهومه والاول انسب بالكلام والثاني
انسب بالمقام اما الاول فلبيانه المناسبة بين ذات الماء الفائض وبين ذات الوهاب
في التوجيه الاول ولقوله والمواهب في التوجيه الثاني لان الظاهر رجوع هذين الضميرين الى الوهاب
لا الى الله تعالى فمرجع الضمير واحد لا مفهومه كما لا يخفى واما الثاني فلتبادره من التفسير لان
المتبادر منه في امثال هذا المقام المفهوم مع ان الفيض شايع في الجود وايضا الاسم لا يوصف
به وان اعطى حكم الوصفية ابدا يقرب من التأويل فلا يقال مررت بزيد اسد بمعنى مجترى



صح به الرضي اللهم الا ان يتكلف النقل الى المفهوم ثانيا ويمكن توجيه الاول بدفع
مرجحات الثاني بان يقال ان التفسير وان كان يوهم الوصفية الا ان ظاهر قوله فكان
يصرفه عنه وان شيوع الفيض في الجود يجوز ان يكون من جهة النقل ثانيا الى مفهوم الوهاب
باعتبار كون الذات ملحوظة في النقل الاول بهذا العنوان وبهذا الاعتبار يتضح الوصف
بالفياض وحسن اضافته الى الله وارف من غير ارتكاب الى الاضافة بادنى ملابسة
وبلا اعتبار نقله ثانيا الى المفهوم والفرق بين ارادة معنى الاجراء من الاسد
وبين اعتبار معنى الوهب في لفظ الوهاب المستعمل في ذات الوهاب واضح لان الاول
بسبب التأويل من جهة العقل بلا مدخل من الوضع والثاني بحسب الوضع لان
الصفات اذا جعلت من عداد الاسماء لا ينسلخ معنى الوصف عنها راسا بل يلاحظ
فيها الذات اصلا والوصف تبعا على عكس الصفات المحضة ويمكن توجيه الثاني بدفع مؤيد
الاول بان يقال اما ان يجعل الفياض على هذا التقدير منقولا فيكفي المناسبة بين
الذاتين في هذا النقل فلا يلزم من بيان المناسبة بينهما كون المنقول اليه نفس
الذات او يجعل استعارة فبيان المشابهة بين الذاتين ليس الا لاظهار المشابهة بين الفيض
والوهب اذ التشبيه بينهما لا يحسن الا بعد ان يتخيل هيئة للذات من حيث الوهب
ولها من حيث الفيض فبيان التشبيه بين الذاتين ليس الا لتضمنه ما هو المقصود لا انه
مقصود في نفسه فالوهب نزل منزلة اللازم وشبه بالفيض في الهيئة اللازمة لهما
الحاصلة في محلهما وظهور رجوع الضمير الى الوهاب وان كان يقتضي بيان المناسبة
بالنسبة الى الذات لكن ذلك القدر من المناسبة كاف في استعمال لفظ الفياض
في مفهوم الوهاب نقلا ومجازا مرسلا على ما يقتضيها التوجيه الثاني اعلى كونه او هو وصف
وعلى التقديرين فاضافة الفياض اضافة معنوية محضة اما على الاول فقط واما على
الثاني فبقصد معنى المضي او الاستمرار منه وبجعله من عداد الاسماء حتى يجتنب التعريف من
الاضافة فيصح جعله صفة له تع ولك ان تجعل الفياض بدلا من لفظ الله تع وكذا سائر
الصفات التابعة له او هو وصف له الخ هذا هو الوجه الثاني في استعمال نبيهما



بمعنى الوهاب وعطف على ما في حيز الفا في قوله فكان فيكون مجموع المعطوفين
تفصيلا لاستعمال الفياض في الوهاب على ما نقل عنه من ان الفياض منقول الى
الوهاب اما بواسطة او بغير واسطة ومن ان الفياض استعير اولا في المواهب ثم نقل
عنها الى الوهاب وحاصل هذا الوجه ان الفياض وصف للوهاب بنعت مواهبه اي وصف
ماخوذ له باعتبار نعت مواهبه او توصيف له بهذا الاعتبار وذلك باشتقاق الفياض
من حيث اعتبار الفيض بعناها بان استعار الفيض لصدور مواهبه على وجه الكثرة و
التجاوز عن الحد ويشتق منه لفظ الفياض حتى يكون وصفا لذات الوهاب حقيقة
بالقياس الى حال مواهبه وبهذا القدر من العلاقة يجوز ان يستعمل الفياض مفهوم الوهاب
ايضا وكذلك ان نقول قوله او هو وصف اي اطلاق لاسم نعت المواهب عليه اما
بطريق المجاز او بطريق النقل ونعت المواهب هو الفياض لانه تشبيه صدورها على وجه
الكثرة والتجاوز عن الحد بفيضان الماء بلا اعتبار اضافتها الى الوهاب كما في الوجه
الاول واستعير له الفيض واشتق منه الفياض فصار الفياض بهذا الاعتبار نعت
المواهب وهذان الوجهان تفصيل معنى قوله استعير اولا في المواهب وايراد لفظ
في بدل اللام اشعار منه بان المستعار ليس المواهب لانه يقال استعار كذا لكذا
لا في كذا فالمراد من لفظة في مجرد الظرفية بلا كونها صلة لاستعير وان كان المراد بها
معنى اللام على ان يكون المستعار له نفس المواهب يكون المراد من نعتها اسم المستعار
لها فيكون هذا توجيها اخر مغايرا للتوجيهين السابقين ويمكن ان يكون معنى او هو وصف
له او اسم مطلق عليه بسبب نعت المواهب الذي هو الصدور على وجه الكثرة والتجاوز
عن الحد فانه شبه ذلك الصدور بفيضان الماء فاستعير له الفيض واشتق منه الفياض
وبسببه نقل الى الوهاب اذ المناسبة بينهما ظاهرة فان قلت اللازم من هذا ان يكون
الفياض مجازا في ذات الوهاب على ما يقتضيه ظاهر العبارة وايضا المناسبة انما هي بين
ذات الوهاب وبين ذات المواهب او نعته لا بين مفهوم الوهاب فكيف يصح ان
يراد من الفياض مفهوم الوهاب بل يتعين ارادة الذات منه قلت استعمال الفياض

في مفهوم الوهاب هو ايضا اطلاقه على ذات الوهاب باعتبار انه مما صدق عليه
الوهاب وان لم يكن اطلاقا عليه بخصوصية ذاته والمناسبة على هذا التوجيه وان كان
بين ذاتي الوهاب والمواهب لكنه يكفي ذلك القدر من المناسبة في استعمال
لفظ الفياض في مفهوم الوهاب الذي يصدق على ذات الوهاب هذا ولك
ان تجعل قوله او هو وصف له اشارة الى المجاز العقلي يعني ان النسبة التوصيفية
بين الله تعالى وبين الفياض باعتبار المجاز في النسبة بجعل وصف الموهوب
وصفا للوهاب بنوع تصرف عقلي كما هو شان المجازات العقلية وفي اضافة
اضافة الفياض الى الوهاب ايماء الى منشا التوصيف به وجهة التصرف العقلي لذلك
المجاز فكانه قال الحمد لله الفياض من جهة عطاياه السابلة وعلى هذا يكون قوله
او هو وصف عطفا على قوله الفياض الوهاب عطف قصة على قصة بلا حاجة الى
التقدير وضمير له ومواهبه للوهاب الذي هو الله تعالى في الواقع فكانه قال بل
هذا التوصيف من مقولة توصيف الوهاب بنعت مواهبه وفي التعبير عنه تعالى بالوهاب
نكتة وهي الاشارة الى ان توصيف الله تعالى بالفياض الذي هو حال الموهوب
انما هو بملاحظة كونه تعالى وهابا وارجاع الضمير الى الله تعالى مع انه خلاف الظاهر غفول
عن هذه النكتة وضمير هو اما راجع الى الفياض بتقدير القول اي قول الفياض
وصف اي توصيف او راجع اليه نفسه اي موصفه بكونه نعت مواهبه هذا ما يمكن
في توجيه عطف قوله او هو على قصة الفياض الوهاب والظاهر ان مراد الشارح
من قوله او هو وصف هو هذا المعنى وفي هذا التوجيه نقل الفياض الى الوهاب
بالواسطة لانه نقل اولا الى مفهوم الفيض بالتجوز والكثرة الذي هو نعت
المواهب ثم نقل منه الى الوهاب لا نقلا بالتجوز اللغوي بل نقلا بالتصرف
العقلي وقس على هذا الحاشية الاخرى اعني قوله استعير اولا في المواهب
وهذا التوجيه هو الظاهر المتبادر من قوله او هو وصف وباقي التوجيهات التي
ذكرناها سابقا بجملتها لتصحيح الحاشيتين على المعنى الظاهر من لفظ النقل والاستعارة

فان المتبادر من النقل هو النقل بالتجوز اللغوي والمتبادر من الحاشية الثانية استعارة الفياض في نفس المواهب وليس كذلك بل هو استعارة في نعتها اعني مفهوم الصادر على وجه التجاوز والكثرة لكن صرف العبارة عن ظاهرها امر سهل والحق احق ان يتبع واما توجيه هذا العطف بحمل الكلام على توصيف النبي بحال متعلقه ليكون الفياض صفة جارية على غير من هي له كما في قولهم مررت برجل حسن غلامه وتأييده بما نقل عنه من قوله يعني وصف الله تعالى بالفياض باعتبار انه صفة مواهبه فيكون وصف الشيء بحال متعلقه ثم تأييده بما نقل عن الشارح رح من ان الفياض يستعمل ههنا لازما وان الازدواج بين الفقرات ليس واجب الرعاية مع كونه مخالفا لما نقل عنه من الحاشيتين المذكورتين فيما سبق لا يكاد يصح من جهة القرينة وان ارتكبه الاكثرون لان اضافة الصفة الى فاعلها لفظية لا يفيد التعريف وان اريد منها معنى المضي او الاستمرار فلا يجوز ان يكون صفة له تع قطعا وما نقل عنه يجوز ان يكون المراد من الوصف المذكور فيه اطلاق الفياض عليه تع ان صح النقل واما ما نقل عن الشارح رح فله محمل آخر وهو ان يستعار المياه المنفصلة من الفياض لذوات الوجودات استعارة بالكناية ويجعل الفياض استعارة تخييلية مستعملا في معناه الحقيقي على ما حقق في موضعه وهذا توجيه مغاير لما ذكره الشريف رح من التوجيهين وهو الذي يقبله الذوق السليم والطبع المستقيم قوله والفيض في الاصطلاح الخ • يعني ان الفيض في اصطلاح الحكماء يطلق على فعل فاعل يقع منه الفعل دائما ويترتب عليه غايات حميدة من غير ان يكون غرضا للفاعل يقصد الفعل لاجله والمراد من الدوام عدم الانقطاع حينا من الاحيان لانه هو المتبادر عند الاطلاق فيخرج به فعل العابث والساهي على القول بكونه غير معلل بالاغراض وايضا فعلهما لا يترتب عليه غايات حميدة و ايضا المتبادر من التعريف كون ذلك الفعل بالاختيار وبهذا خرج ايضا الافعال الطبيعية التي لا ينقطع حينا من الاحيان وقوله يفعل اي يتجدد منه الفعل ويتصف بحقيقة الفعل فالدوام اما تجددي او ثبوتي ولم يرد انه يفعل ذلك الفعل دائما

لا لان الدوام بالقياس الى الفعل الواحد لا يتصور لانه انما يصح ذلك اذا حمل الدوام على التجددي واما اذا حمل على الثبوتي فالدوام بالقياس الى الفعل الواحد ثابت بناء على ما تقرر في الحكمة من بقاء التأثير ببقاء الاثر من غير لزوم تحصيل الحاصل بل لان هذا المعنى يحتاج الى تدقيق حكمي لا يناسب مقام التعريف وايضا لا يصدق الفيض ح على الافعال التي ليس لها دوام ثبوتي اللهم الا ان يقال المراد من دوام مفعولية الشيء دوام مفعولية نوعه وان كان يتجدد والامثال منه لكن يلزم منه ان لا يطلق الفيض على فعل ليس له دوام ثبوتي بحسب شخصه لا بحسب نوعه بتجدد الامثال منه مع ان الظاهر ان يطلق الفيض على كل فعل للفاعل الذي يفعل دائما سواء له دوام ثبوتي بحسب شخصه او نوعه او لا هذا ولا ذاك فالظاهر ان يحمل على ما هو المتبادر من العبارة ان ينزل يفعل منزلة اللازم مرادا منه معنى يتجدد منه الفعل او يتصف بحقيقته ونقل عنه رح في هذا المقام حاشية وهي ان اطلق الفيض اصطلاحا على اتصال ذلك الفعل ودوامه فالفياض منها على قياس تامر وان اطلق على ذلك الفعل نفسه فهو بمعنى النسبة فقوله ذلك الفعل اي الفعل المذكور في التعريف وهذا دليل قاطع على ان المراد من الفعل ههنا هو الاثر لا المعنى المصدري كما لا يخفى على المتأمل والمراد من اتصال الفعل ودوامه ترادف الاثار بحيث يكون نوع الاثر متصلا دائما في ضمنها يرشدك اليه قوله فانها على الدوام فائضة الخ قوله لا لعوض ولا لغرض • ان قلت نفي علية العوض يستلزم نفي علية الغرض وبالعكس اذ كل عوض يفعل لاجله فهو غرض وكل غرض عوض بناء على ما تقرر من مذهبهم من ان الغرض يجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح ان يكون غرضا فيلزم ان يكون الفاعل للغرض مستفيدا البتة ولهذا نفوا الغرض من افعال الله تع قلت فائدة الجمع التأكيد والتنصيص على ما اعتبروه في مفهوم الفيض وايضا المتبادر من العوض في العرف هو الشيء الذي يتجاوز من الموهوب له الى الوهاب فيكون اخص من الغرض على المتبادر منه العرف فقيه لا يستلزم نفي

الغرض قوله ومنه قولهم اى ومن المعنى الاصطلاحى لان هذا القول
لارباب الاصطلاح وهم الحكماء وايضا هذا الكلام شايع فى بيان مأخذ الاشتقاق
ولا يمكن ارجاع الضمير الى المعنى اللغوى لان قوله واما بمعنى ذو الفيض لا يصح
ح وايضا ما نقل عنه من قوله ان اطلق الفيض ح بيان لهذا القول على
المعنى الاصطلاحى وكشف لما ابهم فى قوله فعل فاعل ح فتعين رجوع الضمير الى
المعنى الاصطلاحى قطعا والمراد مما هو قوله او هو وصف ح وقوله بمعنى
النسبة يريد به ان الفيض لو اطلق على نفس ذلك الفعل يكون من الموارد
المشتق منها يكون بمعنى النسبة اما على صيغة فاعل كلابن ونابل او على صيغة فعال
الا ان هذه الصيغة اعتبر فى مفهومها المزاولة ولهذا اختصت بالحرف وامثالها
كالسراج والجمال واختار واضع الصيغة فى المشتق من الفيض رعاية لمناسبة
المزاولة بمعنى الدوام لكن بقى ههنا شئ وهو ان ترتيب التفصيل المذكور فى الكتاب
بقوله اما على قياس اه على التردد المذكور فى الحاشية الذى لا اشعار له مع
لفظ الكتاب قطعا بل ظاهره قطعى فى اطلاق الفيض على نفس الفعل فقط فما الوجه
لصحة اللهم الا ان يقال هذا بناء على احتمال ان يراد من التعريف انفعال الفعل
بحمل قوله فعل فاعل على التسامح لكنه كما ترى قوله واراد بالعطايا السابلة
فيه اشارة الى ان اضافة الذوارف من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها
قوله فانها على الدوام ح تعليل للارادة المذكورة على وجه يشير الى صحة ارادة
المعنى الاصطلاحى من الفيض ههنا والقول بان الوجودات وما يتبعها فائضة
من ذلك الجناب قول محقق بناء على ما حقق فى الحكمة المتعالية من ان المؤثر فى
فى الوجود ليس الا الله جل برهانه والمبادى المذكورة فى سلسلة صدور الممكنات
انما هى وسائط فى تعقل عليته كالعقول او معدات او اجزاؤها او محالها كما دق
ولواحقها وصدورها وهو المطابق لقواعدهم لا انها مؤثرة حقيقة كما هو المتبادر من
ظاهر كلامهم فلذلك اشتهر ذلك بين طائفة لا وقوف لهم بمغزى كلامهم واما

لحقيق ان افعاله تع منزهة عن العلل الغائية والاغراض فمستقصى فى موضعه
ولا على ان المنفك شيئا نزرا فاقول وبالله التوفيق اعلم ان المبدأ الاول
موجب للعالم على احسن الحكيم بمقتضى علمه وارادته النظام الاحسن للكل من
حيث هو كل وعلمه وارادته عين ذاته وبسبب ما بين الصفتين اللتين
كل منهما عين ذاته تع ارتباط ذاتى بين ذات الواجب والعالم يجب ولا يجوز
الانفكاك له عنه كالارتباط الطبيعى بين الاشياء الطبيعية الخالية عن العلم
والارادة التى لا يتصور فيها الغرض لكن لما كان ذلك الارتباط عن العلم
الاتفاقى الذى يتبعه الارادة رتب على الافعال غايات حسنة من غير ان
يكون باعثة لها فالحق سبحانه وتعالى تام فى فاعليته للافعال المتقنة من غير حاجة
الى خارج قطعا فضلا عن كونه علة باعثة بل الباعث لفعله هو علمه التام الذى
ليس غير ذاته وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية فلذلك قالوا ان المبدأ
لما كان فاعلا بذاته تاما فى فاعليته لم يكن فاعليته الا من ذاته والعلة الغائية
هى التى منها فاعلية الفاعل فهو اذ قد كفى فى الفاعلية يكون غاية بالضرورة
كما انه مبدأ فكما ان منه الاشياء كذلك لاجله الاشياء هذا على قاعدة الايجاب
واما على قاعدة الاختيار فالارتباط المذكور يكون بين ذات الاختيار الناشى
عن العلم الاتفاقى ايضا الذى ترجح وجود الاشياء فى اوقاته المعينة لذاته
وبين ذات الافعال المتقنة المشتملة على غايات حسنة فتلك الافعال
مرتبطة بالاختيار لذاته لا لاجل تلك الغايات بناء على ما تقرر عند الاشاعرة
من ان الارادة صفة من شانها الترجيح من غير احتياج الى باعث فان ثم
ثم المشهور انه لا فرق بين العلة الغائية والغرض بحسب الذات بل الفرق
انما هو بحسب الاعتبار فان ما لاجله الفعل اذا نسب الى الفاعل لكونه
مقصودا له لذلك الفاعل من ذلك الفعل يسمى غرضا واذا نسب الى الفعل
من حيث ان وجوده الذهنى علة له يسمى علة ومن حيث ان ذلك الفعل مما يتصور

فيه ترتبه عليه سواء ترتب في الواقع اولا يوصف بالغائية واما المستفاد من كلامهم
فتقسيم العلة الغائية الى ما يمكن ان يحدث بالفعل ويتأخر عنه والى ما ليس كذلك
ولهذا زعموا ان المبدأ الاول غاية لجميع الاشياء كما هو مبدأ له وقال في
شرح الاشارات الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية
اراد بالغاية في الموضعين العلة الغائية لا الغاية التي بمعنى المصلحة المترتبة
على الفعل لان الغرض لا يجب ترتبه على الفعل فلا يكون اخص مطلقا من الغاية
بمعنى المصلحة المترتبة ولما كان متمسك المخالفين في هذه المسئلة العقل والنقل
والاول لزوم العبث في افعاله تعالى لولا الغرض والثاني هو الايات والاحاديث
المشعرة بالتعليل اشار الى جوابها بقوله وان كانت مشتملة على حكم ومصالح الخ وتقريره
ان العبث ما هو خال عن الفائدة في الواقع او عن العلم بها وافعال الله تعالى
لها فوائد كثيرة راجعة الى العباد والله تعالى عالم بتلك الفوائد وترتبها عليها من
غير ان يكون معللة بها اي واقعة لاجلها ومنتظرا بها اياها وهي المسماة بالحكم
والغايات المقصودة بما ذكر في الاحاديث والايات **قوله** ويسمى
غايات الخ اعلم ان الامور المترتبة على الفعل تسمى غاية ونهاية باعتبار انها
على طرف الفعل وفائدة اذا كانت نافعة للفاعل او غيره وحكمة ومصلحة اذا
كانت مشتملة على نوع اتقان وصلاح وهذه كلها تعم الاختيارية وغيرها لكن
الاخيرين لا يتبادر ان منه الغير الاختيارية الا لما كان الايجاب فيه ناشيا
عن علم اتقاني كافعال الله تعالى على اصل الحكيم دون الافعال الطبيعية والاختيارية
وهذه المذكورات قد توافق العلة الغائية والغرض وقد تخالفها فبينها
وبين العلة الغائية والغرض عموم من وجه وقد يستعمل الغاية بمعنى العلة
الغائية وقد يكون بمعنى الفائدة وقد يستعمل الغرض بمعنى الباعث سواء تصور رتبه
اولا بان يكون حامل الفعل فقط مقدم الوجود عليه هذا ما فاض علينا من المبدأ الفياض
في تحقيق دقايق مباحث الفياض بعد التفكر في ازمنة طوال واوقات اعراض

فاما

فالحكم بينها وبين الحق بما انت فاض **قوله** ثم انه للاشارة الى براعة الاستهلال
براعة الاستهلال هي كون مستهل الكلام اي مفتتحه ناظرا الى ما سيق له
ومشيرا اليه بخصوصه او الاتيان به كذلك وذلك الاشارة قد يكون على وجه
التصريح كما اذا اورد في اول الكلام عبارات تدل على خصوص المقصود بصريحه
وقد يكون على وجه الاشارة كما اذا اورد عبارات دالة على خصوص المقصود
لا بصريحه بل بالايماء كالعبارة الدالة على نوع المقصود او جنسه فان فيها اشارة
الى خصوص المقصود وهي البراعة لكن تلك الاشارة ليست مصرحة بها في
الكلام بل هي بطريق الاشارة ايضا لنوع خفائها ولا فساد في تعلق الاشارة
بالاشارة ثم لا خفاء ان ما نحن فيه من القبيل الثاني اذ لا دلالة في صريح
العبارة على خصوص المنطق بل العبارة دالة بصريحها على العلوم الحقيقية ويفهم منها
المنطق اما لانه نوع منها او لانه متعلق بها من حيث الالية فللاشارة الى
هذه النكتة قال رحمه الله تعالى للاشارة الى براعة الاستهلال يعني ان نفس
البراعة التي هي الاشارة الى المقصود حاصلة بما ذكر لكن بطريق الاشارة
دون التصريح ولك ان تقول انما قال للاشارة الخ بناء على ان البراعة ليست
مقصودة بالتبع اذ المقصود الاصلي هو التحميد والاشارة قد يطلق على القصد
بالتبع وان كان المقصود بالتبع مصرحا في الكلام ايضا ويجوز ان يكون لفظ الاشارة
مقحمة اشارة الى ان معنى الاشارة معتبر في مفهوم براعة الاستهلال او هي
مسامحة في التعبير واصل الكلام ان يقول للبراعة التي هي الاشارة ولك ان
تقدر المضاف اي اشارة الى قصد براعة الاستهلال ولا شبهة ان القصد
غير مصرح به وان كان البراعة مصرحة فيكون الاشارة الى القصد نكتة التخصيص
بعد التعميم **قوله** من تلك العوارف الخ اي من افاضتها او الالهام افاضة
وليس من العوارف المفاضة فان قلت هذا صحيح اذا حمل الفياض على معنى الوهاب
لا على المعنى اللازم قلت الدلالة الالتزامية كافية في ذلك واعلم ان في ذلك

واعلم ان في ذلك التخصيص مع انه اشارة الى البراعة رعاية لحسن التخصيص بعد
التعميم قوله واراد به ح فسر الالهام بهذا الوجه احترازا عن المعنى المشهور
له وهو القاء المعنى في الروع بلا استفاضة على ما هو منقول عنه من انه لم يرد
بالالهام ههنا القاء المعنى في الروع بلا استفاضة كما هو المشهور انتهى وانما لم يفسر
بالمعنى المشهور لعدم مناسبته للمقام وعدم ظهور الاشارة الى البراعة ح اذ المنطق
هو قوانين طرق الاكتساب ولا ناسبه العلوم الحاصلة بدون الاستفاضة
ولذلك حمل المعارف على العلوم بالمعنى الاعم لا على احد معانيها المصطلحة مع انه
لا جهة يقتضي التخصيص قوله اي الثابتة فسر العلوم الحقة بالثابتة لان الحقيقة
بمعنى الثابت من حق الامر اي يثبت فزيد فيها التاء للمبالغة كالخاصية واختارها
الشريف ره على لفظ الحقة لانها اشتهر فيما بينهم والعلوم الثابتة هي التي لا تتبدل
بتبدل الملل والاديان ولا تختلف باختلاف الالسنة والبيان قوله المطابقة
للاشياء في انفسها المراد من الاشياء الماهيات التي تتعلق بها العلوم
تصورا لها او تصديقا باحوالها ومطابقة العلوم لها اما في العلوم التصورية
فكون تلك العلوم التصورية صورا لها محاذية متحدة بها بالماهية واما في العلوم
التصديقية فكونها صورة محاذية لما عليه تلك الاشياء وقيد في انفسها لاخراج
الحدود الاصلاحية والتصديقات المتعلقة بما عليه الاشيا باعتبار معتبر وجعل جاعل
فان المطابقة للاشيا فيهما ليست مطابقة لها في انفسها بل بحسب اعتبار المعتبر و
توصيف العلوم الحقة بتلك المطابقة اما بناء على فهمها منها للمبالغة او بناء على
الواقع لان العلوم الغير المتغيرة لا يكون الا كذلك وقوله في انفسها صفة
للاشيا او حال عنها ويجوز ان يكون متعلقا بالمطابقة ومآل المعنى واحد في الكل
قوله فائضة منه تلك الحضرة اي على الوجه الذي حققناه فلا ينافيه
قولهم ان فيضان العلوم على مراه الناطقة من جوهر عقلي هو واهب لها وقوله اما
بالاستفاضة اي من اكتساب وغيره من الاسباب واشارة الى ان النظر او

غيره معد للنفس لفيضان العلوم المستفاضة من المبدا الا علة موجبة لها فلا يتوهم ان
الافاضة انما يتصور في الضروريات التي لا استفاضة فيها واما العلوم الحاصلة
بالاستفاضة فانها تصير حاصلة باسبابها قوله وعقبه ايح ببيان لترك العطف
في قرينة واهب الخ وكان يمكن عطفها على سبعة اوجه عطفها وحدها على الثانية
وعطفها عليها مع الرابعة اما على سبيل الاجتماع او الانفراد وعطف مجموع الاخيرتين
على مجموع الاوليين كما في قوله تع هو الاول والاخر والظاهر والباطن وعطفها
وحدها على الاولى وعطف الاخيرتين على الاوليين اما على سبيل الاجتماع او الانفراد
وبقوله فهما بان التقريبان اه اندفع الثلث الاول وبقوله مع ان الثالثة اه اندفع
ما في الاحتمالات كما نقل عنه من انه اندفع بما ذكره اولا العطف على الثانية وبما ذكره
ثانيا العطف على مجموع الاوليين انتهى وهذا اشارة الى ما ذكرناه الا انه ذكر
المندفع بالاول على وجه الاجمال وذكر واحدا مما اندفع بالثاني لكونه اظهر الاحتمالات
في العطف وترك الباقي لكونه معلوما بالمقايسة واما كون التاكيد والتقرير
مانعين من العطف فمبين في فنه فان قلت ان الرابعة تقرر الثالثة ايضا لان
رفع الدرجات لا يكون بدون وهب الحيوة فلا يصح العطف بينهما ايضا قلت
ان موهبة الحيوة من العلل البعيدة لرفع الدرجات فلا يكون التقرير بينهما كالتقرير بينها
وبين الالهام كما لا يخفى على ذي مسكة وبهذا القدر من التقرير لا يجب الفصل
بل لا يجوز كما تعرفه ارباب الذوق ايضا تقرير الثانية هو المقصود لا غير لا نها
المعنى بشانها من بين القرائن كما دل عليه المحشي بقوله خص الالهام بالذكر من بين
العوارف لبراعة الاستهلال ثم عقبه بالاخريين لانهما يقرر انه ويؤكدانه والفصل
باعتبار التقرير ليس امرا ضروريا في كل مادة وانما يحسن رعاية في الكلام
بحسب الحاجة اليه فيما هو المقصود بالاصالة للمتكلم فلا يعتبر التقرير بين المقرات
لانها ليست مقصودة في الكلام بالاصالة ثم المراد من التقرير والتاكيد
بين الشيئين هو ان يكون احدهما بحيث يكون له دخل يعتد به في وجود الاخر

بملازمة ظاهرة بينهما اما من الطرفين او من طرف واحد لا الدلالة عليه ولا
الايجاب لوجود المغايرة فلا يرد ان موهبة الحيوة لا يدل على الالهام ولا يوجبه
فان قلت التعرض لتقرير الثالثة كافٍ في المقصود فما وجه التعرض لتقرير الرابعة
قلت وجهه افادة تأييد تقرير الثالثة بتقرير ما عطف عليه يرشدك اليه قوله
عطفت او هو اشارة الى دفع عطف المجموع الاخيرين على الثانية وفقط ظاهرا اذ
تقرير الثالثة فقط وان كان كافيا في ذلك الا انه تعرض له لزيادة الايضاح
ولك ان تقول التقرير الموجب للفصل حاصل لمجموع القرينتين فاذا تعرض
لهما فكانه قال المجموع هاتين القرينتين من حيث هو مجموع الخ وبه يحصل المطابقة
لان ما يقتضي فصل المجموع يقتضي فصل الجزء حين هو جزء بالضرورة فان
وصل الجزء حال كونه جزءا يمنع فصل الكل قطعا لان فصله انما يتحقق بفصل جميع
اجزائه الا ان المتبادر من عبارة الشريف بيان تقرير كل واحدة من القرينتين
على الانفراد حيث بين علة التقرير في كل منهما على حدة واما تعرضه للعطف بقوله
عطفت احديهما على الاخرى فينبئ عن اعتبار الاجتماع تأمل واما تقديم القرينة
الثانية على الثالثة مع ان الثانية يتوقف على الثالثة فاما لضرورة رعاية
السجع او لرعاية ذكر الثانية على التخصيص عقيب ذكر العام للنكتة التي ذكره هذا والحق
ان علة ترك العطف الشائع في امثال هذا المقام سواء وجد بينهما التغاير اولا هي
قصد الاشارة الى استقلال كل من القرينتين وكفايتهما في التمجيد المقصود
في المقام والايماء الى انه اعاد ذكر الصفات الكمالية بعد ذكر ما هو داخل فيها فكانه
كرر التمجيد بعد استيفائه حقه مرة يرشدك الى ما ذكرناه ترك السجع الاول في القرينتين
الاخيرتين ذلك الالهام الصحيح اسقاطه والاكتفاء بضميره في يتوقف لان ضمير
عقيبه راجع الى الالهام فلا وجه للاظهار لانك اذا قلت جاءني زيد فضربته
تعطا زيد انظر كيف يكون الكلام قبيحا فافهم   تناسب الاولى في
مطلق العموم اي عموم متعلقها وكذا المراد منه الخصوص خصوص المتعلق وانما قيد

العموم

٨

العموم بالمطلق لما اشار اليه من عدم تساوي القرينتين في العموم ان قلت مجرد
التناسب في امر لا يقتضي تأكيدا موجبا للفصل بل ربما يصحح الوصل ويحسنه على
ما بين في موضعه وايضا لا يلزم من مجرد التناسب التفصيل فلا يصح تفريعه عليه
قلت كل واحدة من الاوليين سيقت لغرض مخصوص فالاولى للدلالة على عموم
فيضه والثانية للدلالة على انه خص العلماء بوصف لا يوجد في غيرهم فالاخريان
تؤكدانهما بحسب هذا الغرض تأكيدا موجبا للفصل ولما لم يذكر المتعلق في الاولى
وذكر في الاخريين فصلتاهما نوع تفصيل ولك ان تقول لما كان المراد من
دوارف العوارف هي الوجودات الخاصة وما يتبعها من الكمالات الفائضة على
مطلق الموجودات دخل فيها حيوة جميع العالمين على وجه الاجمال فلما ذكر موهبة
حيوة العالمين على العموم ذكرا تفصيليا اكد القرينة الاولى في ذلك المقدار من
العموم وفصلتها بعض التفصيل على وجه العموم فلهذا قال نوع تأكيد وتفصيل بخلاف
قوله رافع درجات الخ فانه وان اكد الاولى وفصلها ايضا باعتبار بعض العوارف
اذ الرفع كالحيوة من جملة الكمالات التابعة للوجودات لكن ذلك التفصيل
ليس بحسب العموم وتأكيد الاولى وتفصيلها بحسب العموم هو المقصود لان تتميم الاولى مقصود
فيجب في تفصيلها وبيانها ان يعتبر نوع عموم ولا شك ان ذلك التأكيد والتفصيل يتزايدان
بتزايد العموم فلهذا رتبهما على المناسبة في العموم لا على الدخول مطلقا وكذا السامع
المعارف مخصوص بالعلماء وسبب لرفع درجاتهم على الخصوص فهو مشتمل على رفع
درجاتهم على الخصوص اشتمالا اجماليا فلما ذكر رفع الدرجات على وجه التخصيص بالعلماء
اكد القرينة الثانية وفصلها بوجه باعتبار الخصوص المقصود في المقام فلهذا رتبها على
المناسبة في الخصوص وليس مراده ان مجرد التناسب في الخصوص يوجب التأكيد
والتفصيل الموجب للفصل   حيث عمت الملائكة والثقلين اي الانس و
الجن لانهما ثقلان في الارض والثقل هو الشيء النفيس المصون والعالم اسم لذوي العلم
من الملائكة والثقلين كذا في الكشاف وقيل كل ما علم به الخالق من الاجناس فتخصيص

الملائكة والثقلين مع ان التعميم يناسب في صحة الاخبار التغيير الاول او لان هذا القدر
ثابت على كل قول وكاف في المطالب الذي هو المناسب في مطلق العموم او لان صيغة
الجمع السالم يأتي في التعميم لغير ذوي العقول الا بتأويل يصار اليه عند الضرورة وكذلك
ان نقول ان العالمين هنا محمول على الكل بطريق التغليب كما قيل في قوله عز وجل
الحمد لله رب العالمين والمراد من الجودة ما للكل لمكن من كمال اللائق به او من
قوة بها ينال ذلك الكمال في تحصيل كمال المناسبة يجب العموم بين الاولى والثانية
يناسب الثانية في الخصوص ايح ان حمل حقائق المعارف على العموم الثابتة
مطلقا كما افاده فالقرينتان متساويتان في الخصوص وان حملت على الاخص بكون علم المذكور
ثانيا كذلك لرعاية المناسبة بين اللاحق والسابق وكذلك ان خص العالمون
بالناس كما في المأخوذ منه وهو قوله تعالى والذين اوتوا العلم لهم درجات فالالهام
ايضا يخص به لرعاية المناسبة وان عمم عمم فيهما نوع تفصيل وتأكيد ايح
اي يؤكد ويفصل احاد الاخرين لاحاد الاولين بطريق نشر اللف على ترتيب المفرع
عليه وانما ذكر التفصيل لانه كالتأكيد بسبب التفصيل هذا ما لدي من تكرير كلامه وتقريره
مرامه مع زيادة تحقيق للمقال وتتميم لما وقع فيه من شائبة الاختلال عساك لو فهمته
تفوز بالنجاة عن مضائق الشبهات حمد الله تعالى اولا على نعمه العامة والخاصة
اي بالعلماء ومن المدلول عليهما بالقرينة الثانية والرابعة كما ان الاولى والثالثة
تدلان على النعم العامة هذا اذا اعتبر العموم والخصوص في ذوات النعم باعتبار متعلقها
كما هو المتبادر من العبارة اما اذا اعتبرا من حيث المفهوم اعني الاطلاق والتعيين
فالمدلول عليها بالقرينة الاولى هي النعم العامة اي النعم الملحوظة على وجه عام
وبسائر القرائن هي النعم الخاصة اي المقيدة بقيد خاص وفيه اشارة الى طريق الحمد
الاجمالي على كل النعم والتفصيلي على البعض الاتم واسقاط الواجب مع ايفاء
حق الشكر بما يليق ويناسب ليرتبط به القيد الذي منه نعمة الاقتدار
على المشروع فيه ويستجلب المزيد الذي منه نعمة التوفيق للاتمام والاول يلمح الى

قوله عام ان للنعم اوابدكا وابد الوحش فقيدوها بالشكر والثاني الى قوله تعالى ولئن شكرتم
لازيدنكم وفيه دلالة على ارتباط القيد ايضا شرح وخليفة في خليفته يجوز عطفها على خير
وعلى البرية في قول الشريف سيد الانبيا على الاول بناء على الواقع وعلى الثاني مستفاد
من المضاف المقدر وهو خير ويجب ان يقصد الاستغراق في اضافة خليفته بالقاف
على الاحتمال الاول وبالفاء على الاحتمال الثاني حتى يكون المراد كافة الخلائق بالقاف
او الفاء فافهم وعلى اتباعه فسر الال من بين معانيه بالاتباع مطلقا
ليعم الصلوة للصحابة ولهذا اذا قرن بهم يختار حمله على اهل البيت شرح خير الال
بالنصب حال موكدة تقييد فانه يفيد الصفة لكن الاظهر ان يقال خير الال بلام التعريف
ليكون صفة للال المعرف المذكور قبله الى الفوز بذلك المقصود
اي الارتباط والاستجلاب لما تطلع عليه من ان قبول الفيض من ذلك
الجناب المقدس لا يحصل لنا الا بتوسط من له منزل عندنا وزلفى والمشهور بين
اصحاب الحديث ايضا انه لا تأثير للدعاء الا بعد الصلوة على النبي بما يقيد التأ
بيد هو قيد لقوله يقيد اي يقيد من جهة العرف التأبيد الحقيقي فان امثال هذه
العبارة في امثال هذا المقام مما يعد التأبيد الحقيقي في العرف لانه قد جرت العادة
من الناس ان يقيدوا دعواتهم بامثال ذلك قصد التأبيد الحقيقي بناء على ما تقرر
في اوهامهم من ان هذه الاشياء دائمة لا ينقطع لا قيد لقوله التأبيد حتى يكون معناه
يقيد التأبيد العرفي اي ما يعد في العرف تأبيدا لا الحقيقي اذ هذا المعنى لا يناسب مقام
المبالغة وانما قيد الصلوة باحد الامرين لا بعينه على التردد اذ هو ادل على التأبيد
من التقييد باحد الامرين بعينه او بمجموعهما معا كما لا يخفى من السراب اي من
هذا القبيل وليس هو السراب بعينه او هو نوع منه فلا يخالف ما في الصحاح
انما على توهم انما ايح ناشيا عن كثرة استعمالها مع بعد في فصل الخطاب وهي
المصحح ايضا للحذف والتقدير ونظيره قول الشاعر بدا لي اني لست مدرك ما مضى
ولا سابق شيئا اذا كان جائيا فان قوله ولا سابق بالجر عطف على مدرك

بتوهم دخول الفاء عليه لان دخول الفاء في خبر ليس شايع كثير ان قلت على تقدير
التقدير ما وجه جمع الواو مع اما مع ان العطف والاستيناف متنافيان قلت
هي عاطفة على ما تقدم بتاويل احدها كانه قيل اما بادئ بدئ فالحمد لله الفياض
الى آخره واما بعد الخ وهذا كما قال صاحب المفتاح واما علم البيان بدون سبق
احدها فاوله بعض الشراح بما ذكرناه لا يقال هذا التاويل يصح في عبارة المفتاح
لانه سبق منه اجمال يكون اما مع اخواتها المقدرة تفصيلا بخلاف ما نحن فيه لانا نقول
يجوز ان يكون هذا الاجمال مشعورا به للسامع وان كان هو الظاهر من كلام بعض
الافاضل ولك ان تقول الواو للربط الصوري بين القصتين بدون ان يقصد
بها التشريك في المعنى الذي هو حقيقة العطف عند النحاة وبلا مناسبة بينهما
التي بها صحة العطف بين الجمل عند ارباب علم المعاني ويقال لمثل هذا العطف عطف
القصة على القصة ولا تنافي بينه وبين الاستيناف الذي يتبعد من اما مع ان فيها نوع
التشويش ان قيل انما جئ بها بعد حذف اما ومن النحاة من يسمى فاء الفاء منبهة لتنبيهها
على عدم اضافة بعد الى ما بعدها فعلى هذا لا حاجة الى توهم اما او تقديرها
بما اشار اليه الخ من رفعة شان العلم والاشارة اليها بقوله ملهم الخ لان التخصيص
بعد التعميم يدل على شرف المخصص وبقوله ارفع الخ لان ترتب الحكم على المشتق يدل
على علية المأخذ فيكون رفع درجات العلاء فرع رفعة درجات العلم ولك
ان تقول المراد من المشار اليه هو ما يشار اليه ببراعة الاستهلال مناسبا لقوله
وللاشارة الى براعة الاستهلال الخ ويكون التفريع الخ بالانتقال الى الترغيب
في مطلق العلوم لتمهيد الترغيب فيما هو المقصود لان المقصود بالتمهيد الخ وتمهيد
اثبات الحكم للعام لاثباته للخاص المقصود بالبيان ليكون الحكم اوقع وامكن في النفس
اسلوب شايع فيما بين البلغاء على التقدير بين انشاء في ترغيب المعطوف عليه قوله
دانشغل اما التفسير ما سلم الخ قوله وقد صرح الخ وللتعقيب نبا على ان يحمل قوله
صرح الخ على قصد التعريض على ما هو شايع في امثال ذلك شرح على التعقيب فتوتها اضافة

الفنون

الفنون الى العلوم اما بطريق الانعام الشايع لانها نفس العلوم او محل العلوم
على الاجناس او الجنس بناء على ما قالوا ان اللام اذا دخلت على الجمع تمحض
للجنس ولك ان تحمل الفنون على الاجزاء المعينة قوله بالتسكين لانه
بالتحريك بمعنى الحاجة قوله رفعا الخ يريد ان كثرة الشئ وقلته مطلقا سواء
كانتا بالنسبة الى الشئ نفسه او الى وقوعه في ايدي الناس سيما اذا
انضم اليها الكثرة والقلة باعتبار الطرق يوجب حكم الوهم بما ذكر سواء كان
ذلك الحكم صادقا في نفس الامر اولا هذا وقد يتخيل في هذا المقام وجوه اخر
منها انه اشارة الى صعوبة نيل العلوم يعني انها وان كانت صعبة التحصيل
لكونها انواعا متفرقة ذات طرق متشابهة لكن لابد للنفوس من ترك
ما اعتادته من الرغبة عن الاصعب الى الاسهل والسعي في تحصيلها لانها
ارفع المطالب ومنها انه اشارة الى سهولة نيلها بسبب كثرتها وكثرة الطرق
الموصلة اليها حثا للطالب على تحصيلها ورفعا لما تقرر في الاوهام انها صعبة المأخذ
بعيد المتناول لئلا يفتر الجد في طلبها ومنها انه اشارة الى الجمع بين الفضيلتين
لان الكثرة ايضا فضيلة بدليل قول الشاعر وانما العزة للكاثر ومنها انه اشارة
الى شمول الحكم بالارفعية والانفعية لجميع انواع العلوم رفعا لما قد يرد على الوهم
من ان اشتراك جميع انواع الشئ في الشرف مستبعد جدا اذ بين الانواع
تفاوت كثير فبعضها اخس وبعضها اشرف فكيف يتشارك جميعها في الشرف
تأمل فان القول ما قالت حذام قوله اذا كثر اي من جهة نفسه وطرقه كما
يدل عليه الاطلاق او ترك الكثرة من جهة الطرق قصد الاختصار اذ يدل
عليها اخذها في المعلول وكذا الحال في قوله اذا قل الخ قوله الى الترغيب الخ فيكون
في المقصود مرتين جمعا واجمالا افرادا وتفصيلا قوله وفي قوله من بينها الخ
لا شك ان قوله علم المنطق بعد ذكر العلوم مغلطا سيما اذا انضم اليه قوله
ابينها واحسنها مع ملاحظة السباق والسياق يدل على كون المنطق علما

مدونا كسائر العلوم لكن لا التصريح بكونه من جملتها والمقصود بالتفريع هو
ذلك المعنى لا كونه علما مدونا مطلقا ولذلك نسب التفريع الى قوله من بينها
يرشدك الى ذلك ايراد السؤال بقوله وما قيل الخ قوله لكنها بل لا عداه
الخ في اعتبار المنطق بالقياس الى نفسه قولان الاول ان المنطق ليس بآلة
لنفسه في شيء من اجزائه اصلا لان بعضه ضروري واضح وبعضه فيه نوع خفاء
يزول بادنى تنبيه وبعضه نظري يكتسب بطريق ضروري لا يطرء فيه الغلط كالعلوم
المتسقة فلا يحتاج الى رعاية قوانين المنطق فلا آلية له بمعنى المعيارية
المقصودة ههنا من الالية في جزء من اجزائه نعم الانظار الجزئية التي وقعت
في القسم النظري مندرجة في الانظار الكلية التي يبحث عن احوالها في
المنطق لكن لعدم تطرق الغلط في هذه الجزئيات لم يحتج الى تطبيقها على القواعد
الكلية المنطقية فامكن ان يكتسب هذه النظريات بدون سبق ملاحظة من القواعد
ورعايتها في هذا الاكتساب فلا يكون آلة لنفسه بطريق المعيارية لا كلا ولا جزءا
ولو اريد من الالية مقدار ما ذكر من الاندراج فلا خلاف فيه والقول الثاني
ان المنطق آلة لنفسه ايضا بطريق المعيارية لكن على وجه لا يلزم منه الاستحالة
وهو كون بعض منه آلة للبعض الآخر بلا دور وظاهر انه ليس بسخيف ويمكن توجيه
كلام الشريف على كل من القولين تأمل وسيجيء لهذا مزيد تفصيل وقوله لا عداه
اي من الفنون التي لها حاجة الى المنطق والا فالعلوم المتسقة كالهندسة
والحساب كما سيصرح به لا تحتاج الى المنطق بطريق المعيارية قوله صار
النزاع لفظيا الخ قال الامام في شرح الاشارات هذا النزاع لفظي لانه ان
عنى بالعلم صورة مطابقة لما في الخارج فهو ليس بعلم اذ موضوعه المعقولات
الثانية وان عنى به كل ما يكون للنفس شعور به كيف كان فهو علم قوله
وقوله اينما الخ شرف العلم قد يكون لشرف موضوعه واليه يرجع شرف
الاغراض المبحوث عنها فيه وقد يكون بقوة براهينه وجلائها واليه يرجع شرفه

١١

باستقامة اصوله وقواعده وقد يكون بغايته وشرف المنطق انما هو بالاخيرين
فاشار الى الاول بقوله اينما تبيانا اي حجة واقتصر على الاثنينية لاستلزامها القوة
بدون العكس والى الثاني بقوله واحسنها شانا كما صرح به فيما بعد بقوله
فيه شفاء للاسقام الخ قوله هو الهندسة والحساب وهما من اصول الرياضي
وقوله وما ينتمي اليهما دون ما يتفرع كما قال فيما بعد ليدخل فيه الهيئة و
الموسيقى فانهما ليستا مما يتفرع عليهما لكنهما مما ينسب اليهما لان دلائلهما ماخوذة
منهما واما ما يتفرع على الهندسة فكعلم الجر الاثقال والمساحة وجر الانقال وتكون ما يتفرع
على الحساب فكعلم الجبر والمقابلة والجمع والتفريق وغير ذلك وما يتفرع على المنطق
فمثل علم الخطابة والمحاضرة وغير ذلك مما يبحث فيه عن مواد الصناعة الخمس على
وجه لا يختص بلسان دون لسان وما يتفرع على الطبيعي فكعلم احكام النجوم و
الكيميا والطب والفراسة والتعبير في بعض اصوله واما في البعض الاخر فهو من
فروع الالهي كما بين في موضعه وكالطلسمات والنيرنجات وغير ذلك واما
فروع الالهي فكالعلم بكيفية الوحي ونزول الملك ومشاهدة العقول في صور المحسوسات
وعلم المعاد الروحاني ونحوها واما لم يقل هو الرياضي وما يتفرع عليه لمزيد انتساب
الهندسة والحساب الى قوة البرهان وجلائه ولم يأت في الالهي بكلمة التراخي كما
في النسخ الصحيحة نظرا الى تقاربه من الطبيعي في قلة الوثوق بدلائله مع الخفاء في
الاكثر ثم معنى كون العلم فرعا لعلم آخر ان يكون مسائله مستنبطة من قواعده
بجعلها كبريات في دلائلها مع تناسب نظرهما والعموم والخصوص بينهما اما في
ذات الموضوع وقيد حيثية معا كما هو الحال بين الطبيعي والطب او في قيد
الحيثية فقط كما في اصول الفقه وفروعه فان موضوع احدهما وان كان مباينا
لموضوع الاخر لكن الوجوب والحرمة ونحوهما ماخوذة في قيديهما على العموم
في الاصل وعلى الخصوص في الفروع ولا يكفي في الفرعية مطلق الاستمداد
ولا خصوص الموضوع ولا مجموعهما فليست الهيئة والموسيقى المستمدتان ان

عن الهندسة فرعين لها ولسائر العلوم الحكمية المسماة من الالهي الخاص
موضوعها من موضوعه فرد عاله فافهم قوله وما يبتني عليها اي من العلوم
الشرعية شرح باله الخ والذي يقتضيه الذوق السليم في هذا الجمل الاربع
المفصولة وهي قوله باله الخ وقوله فيه شفاء الخ وقوله لا يؤمن الخ وقوله فيه
معالم الى اخر البيت ان يقال ان الجملة الاولى اعني قوله باله معترضة اذ يجوز
وقوع المعترضة في اخر الكلام صرح به صاحب الكشاف وقوله فيه شفاء وقوله
لا يؤمن من قطع قصدا الى مدح المنطق في اساليب المختلفة بانواع صفات
مادحة متفننة مستقلة في افادة كمال المدح وقوله فيه معالم البيت فذلكة
وحاصل لمجموع ما ذكره سابقا من اوصاف المنطق فتقرر مع تخصيصه اشد
تقرير ويفعل مثل ذلك عند الانتقال من طائفة الكلام الى طائفة اخرى
منه واما قول من رام الخ فمقرر محض لا غير على ما ذكره الشريف قوله
والنداء للتعجب الخ المفهوم من شرح الرضي ان المنادى في النداء التعجب
يحذف ابتداء للداعية القوية الى ذكر المتعجب منه فيكون في المقام نوع ضيق
مع قيام القرينة على المنادى فتحذف وجوبا ويقام مقام المدعو له وهو
المتعجب منه ويفتح اللام الجارة الداخلة عليه لانه باعتبار وقوعه موقع المنادى
واقع موقع الضمير في ادعوك فكما يفتح اللام في الضمير يفتح فيه ايضا ويطرد
كسرها لانها في الحقيقة داخلة على المدعو له لا على المدعو الذي هو المنادى وقال
الشيخ ابن الحاجب في شرح المفصل واما لام التعجب فليست في التحقيق داخلة
على المنادى والمحسن ان المنادى في قولهم يا للماء ويا للدواهي ليس الماء
ولا الدواهي وانما المراد يا قوم او يا هؤلاء اعجبوا للماء وللدواهي ولذلك
سميت لام التعجب انتهى فقوله منقبة نصب على التمييز لا غير اي يا قوم احضروا
واعجبوا له من جهة منقبة كذا ولك ان تقول ان اللام ليس للتعجب بل
الجار مع المجرور صفة للمنادى المحذوف اي يا شرفا او امرا عجيبا وامثال

ذلك ومنقبة نصب على حذف الجار المتعلق بما يتلوه اللام اي من جهة المنقبة و
والاستفادة التعجب ح اما من ابهام المنادى الدال على تفخيم شأنه او من
النداء الى ما لا يمكن منه الاقبال وغير ذلك هذا والاظهر ان يقال ان مراد الشريف
من النداء للتعجب ليس المذكور في النحو بل اراد التعجب الذي يقصده البلغاء من تركيب
النداء على التجوز في مقام يناسبه عند اقتضاء المقام ويميل تراكيبهم عليه عند العلم
بعدم ارادة المعنى الاصلي لقرينة من المقام وهي ههنا النداء الى ما لا يمكن منه الاقبال
وعند مناسبة المقام له وهو من احدى مولدات معنى النداء المذكورة في كتب
المعاني ولا يلزم فيه ان يحذف المنادى ابدا وان يورد المجرور باللام محله ولا يفتح
لامه كما في النداء للتعجب المذكور في النحو بل هو كسائر النداء الذي يذكر المنادى فيه
وربما يحذف للقرينة الواضحة الدالة عليه المغنية عنه من غير ايراد القائم مقامه كسائر
المحذوفات الغير المعوض عنها من المبتدا والخبر وغيرهما فح يكون المنادى المحذوف
نفسه من عبارة عن المنطق وله منقبة اما صفة له او صلة فمنقبة مرفوعة بلا تكلف
قوله جلت بالتخفيف لانه بالتشديد لا يكاد يصح الا بمبالغة مفرطة غير
مقبولة وهي انها تجاوزت عن التفضيل اي بلغ المرتبة فوق مرتبة التفضيل والثناء
ولا يخفى ما فيه وجلت بالتخفيف يجيء متعديا ولازما وههنا متعد لكن حذف مفعوله لقصد
العموم اي كشفت عن وجه التفضيل كل ما ستره يعني ان لهذه المرتبة فضل ظاهر
وثناء باهر يطلع عليهما كل احد لان الحجاب مكشوف عنها قوله بذكر اسامي كتبه المشهورة
كالشفاء والنجاة والاشارات وكشف الاسرار والبيان والهداية ومطالع الانوار ودلائل
الدراية وجامع الدقائق وانما اضاف هذه الكتب الى المنطق لاشتمالها عليه وان
كانت مشتملة على غيره من العلوم قوله على وجه لا يكون الخ يعني ان المقصود هو
المعاني الشعرية مع الاشارة الى المعاني العلمية من غير تكلف في صحة المعاني اللغوية
حتى لو قطع النظر عن الاشارة لبقي حسنها في مواقعها بحاله ولو اريد المعاني العلمية
يفوت المقصود وهو مدح المنطق من بين العلوم وايضا يحتاج في تعلقات

الحروف الجارة الى ضرب من التكلف فبطل توهم الابهام بناء على ان المعاني العلمية
بعيدة وهي المرادة هنا واما ادعاء ان المعاني العلمية قريبة والمراد هو المعاني
اللغوية البعيدة ففيه ابهام فتعسف بين ثم لو قيل ان فيه ايهام الايهام لم يبعد عن
الصواب قوله فان كل جهل شيء من الاشياء التي يفيد معرفتها كمالا
حكميا لان جهل كل شيء ليس شنارا وحاليا والمراد من الجهل هو الجهل المطلق
العام للجهل المركب والبسيط للجهالات التصورية والتصديقية قوله
جهل النفس اما بمنزلة صفة كاشفة للشيء او احتراز عما لم يجهل النفس على
استعداد ادراكه ككنه ذات الله تعالى عندهم فانه لا يكون الجهل به شنارا للنفس
فعدم نفع المنطق في ادراكه لا يقدح في انه فيه شفاء لجميع الاسقام فان قلت
الجهل البسيط عدم الملكة وعدم ادراك كنهه تعالى لا يسمى جهلا اذ ليس
من شان البشر ادراكه فلا فائدة في التقييد قلت فائدته التنبيه على ما قد غفل
عنه مع التوضيح للمقصود اعني كون الجهل شنارا مبنيا على حصر طريق الادراك
في البداهة والاكتساب بالنظر واما على القول بطريق آخر كالمشاهدة بتصفية الباطن
فيمكن ادراك كنه الباري تعالى والاشياء الاخر التي لا يمكن اكتسابها بالنظر فلا
يستقيم ح ان المنطق فيه شفاء جميع الاسقام اللهم الا ان يخص الاسقام بالجهالات
التي يمكن ادراكها بطريق النظر والفكر لكنه تعسف قوله ما في العلوم
ح جعل العلوم ظرف المسائل مع ان حقيقة العلم مسائله اما بناء على ان يراد
من المسائل نفس ما برهن عليه بلا اعتبار البراهين معها التي من جملة ما ذكر في
العلوم او على اعتبار كل واحدة منها على حدة او على التسامح المشهور
من جعل المبادي من اجزاء العلوم وعلى التقادير يصح الظرفية وقوله تجري
مجرى حقائقها بناء على الاخير او بناء على ان الحقيقة انما تطلق على الموجود الخارجي
ومسائل العلوم لاشتمالها على نسب عقلية ليست بموجودات خارجية و
اذا كان المراد من الكنوز هي المسائل التي تجري مجرى الحقائق يحسن اضافة

الى التحقيق الذي هو العلم بحقيقة الشيء وقس على هذا اضافة الرموز الى التدقيق
لان المراد من الرموز الدقائق وما يتعلق به ووجه الاشارة والتنبيه في
المنطق على مسائل العلوم ومباحثها هو ان فيه دلالة على طرق تحصيلها بالوجه الكلي
ولك ان تقول اراد بكنوز التحقيق التحقيقات الشبيهة بالكنوز المتعلقة بقواعد
العلوم وبرموز التدقيق التدقيقات الزائدة عليها التي تشبه الرموز وذلك
ان تخص التحقيق باثبات المطالب به لانها الاثبتة المحققة اثباتا والتدقيق باثباتها
بلميتها لان البرهان اللمي ادق من الاني والمنطق فيه جميع طرق الانتقالات
ولو على وجه كلي ففيه اشارة وتنبيه على تلك التحقيقات والتدقيقات جميعا
قوله دونت فيها يجوز ارجاع الضمير في دونت الى العلوم و
ضمير فيها الى المسائل ويجوز عكسه ولكل وجه يعرف بالتامل قوله
ما احتجب منها وراء الاستار لا يمكن اهتداء العقول اليها بغطاء نشأ ونشرت
باستار الشبهات وبالمنطق يحصل القدرة على كشف تلك الاستار والحجب
حسن الاضراب كلمة بل اذا كانت داخلة في الجملة تكون فائدتها الانتقال من
جملة الى اخرى اهم من الاولى وربما تجيء للغلط صرح بذلك في شرح
الرضي وفيما نحن فيه دخلت ايضا في الجملة اذ تقديره بل فيه انوار الهداية
حذف الخبر للعلم به لان بل عاطفة لانوار الهداية على شفاء حتى تكون داخلة
على المفرد فيلزم اهدار الحكم عن المعطوف عليه فمراده من الاضراب هذا القدر
لا الاهدار بالكلية ولك ان تقول ان بل في مثل هذا للاضراب على سبيل الترقي
رفعا لما يوهم الكلام السابق من ان شان المنطق منحصر على ما ذكر لا يتعداه الى
ما هو اقوى منه فالاضراب في الحقيقة راجع الى الاقتصار على المتبوع وهذا كثير شائع
تقول جاءني الوزير بل الامير واكرمت زيدا ان اكرمني بل ان اهانني واعلم
ان المقصود بالاضراب كما اشار اليه في التعليل اثبات القرينتين اعني
قوله بل انوار الهداية ووسائل الدراية وما عطف عليها ثمة لهما لا دخل له في

حسن الاضراب **قوله** انوار الهداية اضاف الانوار الى الهداية اما لانها سبب
الهداية او لانه تشبه الهداية بالانوار والشمس والسراج ونحو ذلك من الاشياء
المنورة شرح اختيار العلوم الح مومن قولهم اخترنه الرجال اى منهم اى من رام
اختيار شئ من العلوم لنفسه فلينجح المنطق فانه خيرها والانتقاد اما من نقد الدراهم و انتقدها
اى ميز جيادها عن زيوفها او من نقده الدراهم فانتقدها اى اعطاه اياها فاخذها
والنقد من الدراهم الجيدة الذى لا غش فيه والنقد ايضا بمعنى الحاضر خلاف النسيئة
والمعنى من رغب فى تمييز نقود العلوم عن زيوفها او فى التمييز بين العلوم التى
حصلت وجعلت نقودا فليميزه وليفرزه من بينها او من رغب فى اخذ نقودها
فليأخذ فانه اجودها وخالصها **قوله** تقرير لما سبق اى لمجموع ما سبق من
قوله ابينها الى هنا وقوله لا يؤمن مقرر لما تقدمه من قوله من رام او لجميع ما
سبقه ايضا ولك ان تجعل قوله باله وقوله من رام كلا منهما مقررا لقوله
ابين العلوم واحسنها وما يعقبهما من قوله فيه شفا وقوله لا يؤمن بيانا وتفصيلا
لما فيهما من الاجمال **قوله** خيارها انث الضمير بتاويل الناس بالطائفة وشبهها
وفى المغرب سمى بها خيار القوم اما لانه لا ينظر الا اليهم او لانهم كانهم عيونهم المبصرة
جمع اغلوطة مثل اعجوبة لا جمع اغلاط جمع غلط اذ يفوت ح حسن المقابلة بتمويهات
الاوهام **قوله** من المسائل الاولى اسقاطه لان المسائل لا يغلط بها اللهم الا ان يراد
منها المعنى اللغوى او يجعل قوله من المسائل متعلقا بيغلط لا بيانا لما الموصول
قوله ورعايتها اشعار بان معرفة المنطق لا يكون سببا للاهتداء
ما لم ينضم اليها الرعاية **قوله** اشار الى انه يميز كلا منهما الح انما اشار الى ذلك
لبيان الامن والاهتداء بالمنطق لان ارتفاع السبب يوجب ارتفاع المسبب
فيكون تحقيقا لقوله لا يؤمن شرح ولولاه حق العبارة ان يقول لولا هو لانه
اذا وقع بعد اذا ضمير حقه ان يكون منفصلا مرفوعا كقوله تع لولا انتم لكنا مؤمنين
قوله فقوله ولولاه ناظر اى مجموع قرينتى لولاه الح ناظر الى المذكورين

فى قوله لا يؤمن الح اعنى الاغاليط والتمويهات على ترتيب لف النشر لما يقتضيه
حسن الملايمة وان كان مؤداهما واحدا فقوله منشأ الغلط الح ملحوظ فيه التمويه
ايضا لكنه لم يصرح به فلا ينافى ما ذكرناه من حديث لف النشر تأمل **قوله** ناظرا الى
قوله لا مهتدى الح لان سواء السبيل ليس الا النظر الصحيح فكونه معيار النظر
محقق لكونه آلة الاهتداء الى سواء السبيل **قوله** وقد عطف احد الناظرين
الح نقل عنه فى الحواشى كما فى قوله تع هو الاول والآخر والظاهر والباطن عطف
الباطن على الظاهر وعطفا جميعا بحرف عطف واحد على مجموع الاول والآخر
انتهى كلامه اعلم ان الاصل فى الجمل المعطوفة ان يعطف كل منهما على ما تقدمها
او على الاولى على الاختلاف بين النحاة ومناسبة الناظرية والمنظورية
تنافى فى كلا القولين فان عطف الناظر الاول على ما تقدمه على المذهب
الاول لا يصح اذ هو ناظر الى الاولى فلا مناسبة بينه وبين ما تقدمه فيحصل كمال
الانقطاع الموجب للفصل وقس عليه حال عطف الناظر الثانى على الجملة الاولى على
المذهب الثانى او على الناظر الاول فقط مع عطف الناظر الاول على الاولى بلا عطف
المجموع على المجموع وايضا لا يصح عطف كل ناظر على منظوره للزوم الفصل بالاجنبى بين المعطوفين
كما لا يخفى واعتبار مناسبة الناظرية والمنظورية ينفى ما بقى من الاحتمالين من صور
العطف وهما عطف مجموع الناظرين على احد المنظورين او احد الناظرين
على مجموع المنظورين مع انه لو قطع النظر عن النظر لا يجوز ارتكابه لانه خلاف
الاصل وقليل فى الاستعمال فلا يصح عطف كل واحد من الناظرين على
الانفراد على كلا المذهبين وعطفهما على الاجتماع على احد المنظورين وعطف
كل منهما على الانفراد على مجموع المنظورين ايضا فوجب ان يعطف احد
الناظرين على الآخر ثم يعطف المجموع على مجموع المنظورين قضاء لحق المناسبة
وقد شاع اسلوب العطف بين الاشياء المترادفة فى الخطب والمدائح
لايهام الجمع بين عدة الاوصاف المادحة او لتقرير المعانى فى الاذهان ونحو ذلك

فما ظنك بالعطف بين الاشياء المتناسبة تناسبا يمكن ان يكون سببا للفصل عند ارتفاع
اسباب الوصل ولعل الامر بالتدبر اشارة الى مجموع ما ذكرناه فافهم **قوله**
لمعيار اى المعيار هو الذى يقاس به غيره ويسوى من ترب المكاييل والموازين
اذا فايستها وقدرت ما بينها وخصه بالمكيال لوقوعه فى مقابلة الميزان لا لانه
معناه لان ما يقاس به غيره معيار سواء كان مكيالا او ميزانا او غيرهما **قوله**
مكاييل الانظار اى هكذا وقع فى اكثر النسخ بالياء بين اى الانظار التى هى كالمكاييل
للنتايج وفيه نوع ركاكة لانه يلزم منه ان يجعل الانظار مكاييل تارة وموزونات
اخرى اللهم الا ان يقدر الموازين فى قوله يوزن به الافكار بقرينة سابقة
فيتناسب القرينتان ح او يقال وزن الشئ يستلزم تسويته وتقديره بغيره
فيحصل الملايمة بحسب المعنى ويجئ ما يدفع هذه الركاكة ووقع فى بعض النسخ مكايل
بالياء الواضح وهو جمع مكيلة وعلى هذا لا يفوت الملايمة لكن يلزم منه بحسب
الظاهر اطلاق المعيار على المكيال مطلقا الذى يكال به المكيلات لا على ما يسوى
به المكاييل كما فى النسخة الاولى وايضا يأبى عنه قوله يقدر به وترك ذكر
ما يناسبه فى الميزان فكل من النسختين لا يخلو من شئ فالاولى اولى
قوله من قبيل عطف التفسير تقريرا للمعنى يعنى ان عطف الشئ على
الشئ لكونه مقتضيا للمغايرة بينهما يلتفت منه الذهن الى المعطوف بالتفات
جديد مستقل فاذا كان المعطوف عين المعطوف عليه يتكرر الالتفات الجديد
المستقل الى شئ بعينه فيتقرر فى الذهن زيادة تقرر وانما سمى عطف
التفسير لان المعطوف فى الحقيقة عبارة عن المعطوف عليه فكانه قصد تفسيره
لا لانه قصد منه التفسير لان العطف وقصد التفسير نقيضان اعتبار المغايرة
وهو مناف لقصد التفسير الذى يوجب اعتبار الاتحاد ثم اعلم ان الواو بحسب
اصل الوضع يوجب المغايرة الحقيقية بين المعطوفين وقد يكتفى فيها بالمغايرة
الاعتبارية بضرب من المجاز للنكتة التى ذكرها الشريف الا ان فى النكتة

١٥

انما تعتبر ويقصد بالقياس الى المخاطب الذى يعرف المرادفة بينهما **قوله** قريب
منه اى لا عينه اذ ربما يكون العبور بلا ترتيب وقد يكون النظر فى حال الشئ لتحصيل العلم
بحال اخرى **قوله** تفريع على ما ذكره من كونه معيارا اى نظرا الى ان مؤدى
المزاينة والمكايلة واحد والا فبحسب ظاهره لا يصح التفريع على كونه معيارا
لان المعيار فى المفرع عليه والمفرع ليست بمعنى واحد كما صرح به **قوله**
العيار اى عيار الذهب والفضة بفتح العين قدره من الجودة ومقدار خلوصه من
الغش ويجئ بمعنى المعيار كما ذكر فى المغرب وديوان الادب ويقال عايرت
المكاييل والموازين عيارا بكسر العين اذا قايستها وذكر فى الصحاح ان
الصحيح فى هذا المعنى عايرت وعيرت قول العامة فقول الشارح
لا يعرف منه بل من عيرت الدنانير اى وزنتها واحدا واحدا او من التعبير
بالياء الموحدة يقال عبرت الذهب اى وزنتها دينارا دينارا كذا فى مجمل
اللغة فقوله الوزن اى القدر والمقدار لا بمعنى المصدر وقوله يقال الخ بيان
له لا ايراد معنى آخر للعيار لان العيار لا يجئ بمعنى مصدر وزن يزن ولم يجعل
العيار بمعنى المعيار او مصدر عايرت مع ان فى هذا التفسير لا يحتاج فى التفريع
الى تأويل ذكرناه اما لان لفظ صحيح العيار او قياس شايع استعماله فى
الموزونات من الذهب والفضة وغيرهما فحمل العبارة على الشايع اولى او لان
المناسب ح لا يتأتى اذ لا يعبر بهذا المعنى غلط عامة فوجب حمل اللفظ
على ما يناسبه قوله لا يعبر بمعنى لا غلط فيه وهو كونه بمعنى الوزن واحدا واحدا
فالمناسب ح ما فسره الشريف من معنى العيار او لان اسناد الفساد الى
نفس الشئ كما فى تفسير الشريف معنى العيار ابلغ من اسناده الى مقايسه او
الى قياسه كما فى التفسير **قوله** تنبيها اى لانه نسب المعيار الى ما نسب
اليه الميزان فيما تقدم ففيه نوع تنبيه على ان المعيار يطلق على الميزان وفى قوله
تنبيها تنبيه على ان هذا الاطلاق معلوم من اللغة لكن ربما يغفل عنه فنبه من

هذا العكس و يجب التنبيه ايضا على ان اطلاق المعيار على الميزان ليس لانه
موضوع له بخصوصه بل لانه شي يقدر به ويسوى سائر الموازين على ما هو اصله
في اللغة كما نقلناه من الصحاح فيكون اطلاقه عليه بالاشتراك المعنوي وان
كان المذكور في بعض كتب اللغة ان المعيار هو ميزان الذهب بخصوصه فيكون
اطلاقه عليه بالاشتراك اللفظي قوله بل على ان الخ لما كان في التنبيه الثاني خفا
خليله بالنسبة الى الغني اورد كلمة بل مترقيا الى الاتم وهذا التنبيه انما حصل بنسبة
الميزان الى النظر الذي نسبه فيما تقدم الى الفكر لا من نسبة المعيار الى الفكر
لان المراد منه هنا ليس المعنى الذي نسبه الى النظر فيما تقدم فلم يكن المعيار بالمعنى
الواحد منسوبا اليهما حتى ينبه على اتحادهما اذا وفي هذا العكس تنبيه آخر على فائدة اخرى
غير ما ذكره الشريف وهو ان كلا من جزئيات الفكر والنظر يمكن ان يعتبر ميزانا ومكيالا
بالنسبة الى النتائج يسوى كل منها بالمعيار الحق الكلي الذي هو المنطق ويمكن ان يعتبر
موزونا يوزن بميزان المنطق بدون ان يعتبر اليه بالقياس الى النتائج بالميزانية او
المكيالية فاندفع بهذا العكس الركاكة الناشية من عدم اتحاد نسبة الفكر والنظر
الى المنطق على النسخة المشهورة في نقطة مكائيل كما بيناه سابقا فتدبر شرح في
معرض البطلان اي في زي وصورته والمعرض الثوب الذي يعرض فيه الجارية
على البيع قوله قريب من العطف التفسيري لا منه لعدم الاتحاد في الحجج بحسب
المفهوم وان كان مودى الجزئين واحدا الشرح فيه معالم السبل اعراض وقع
في البين لتاكيد المدح وماخوذ من قول ابن الرومي اراءهم ووجوههم
وسيوفهم في الحادثات اذا دجون نجوم ٭ فيها معالم للهدى ومصابح تجلو
الدجى والاخريات رجوم قوله صداء السيوف الصداء بالفتح وسخ
الحديد وتخصيص الصيقل بالسيوف لكثرة الصيقل فيها والا فكل مزيل الصداء
من المتخذ من الحديد صاقل وصانعه الذي له ملكة الصيقل صيقل وهي السبب
ايضا في اختيار تشبيه الاذهان بالسيوف الماضية مع ان تشبيهها بالمرايا انسب

حيث كونها محال صور المعقولات كما ان المرايا يرتسم فيها مثل المحسوسات اكثر واشهر
استعمالا قوله انما فرض عين الخ ذهب بعض العلماء الى ان الواجب
في معرفة الله تعالى هو الاعتقاد مطلقا ولو تقليدا محضا كما في نشاء من شاهق جبل
فتقلد اخره من نظر منه اصلا وذهب الاكثرون الى ان الواجب هو اليقين و
طائفة منهم وهم الاقلون ذهبوا الى وجوب المعرفة التفصيلية والاقتدار على
تحرير المقاصد وتقرير الدلائل وهؤلاء زعموا ان معرفة المنطق فرض عين لان
تلك المعرفة لا يكون الا بالنظر والنظر لا يتم الا بالمنطق وجمع منهم وهم الاكثرون
قالوا ان الواجب في معرفة الله تعالى هو اليقين الاجمالي الرافع صاحبه عن
حضيض التقليد من غير ان يتمكن من تحرير المقاصد وتقرير الدلائل كالعامة
الناس وهؤلاء انكروا كون المنطق فرض عين فقالوا الواجب في عين
المعرفة الاجمالية هو النظر الاجمالي وذلك لا يتوقف على معرفة المنطق و
المتوقف عليها هو النظر التفصيلي لكنهم زعموا انه فرض كفاية اذ لا بد في كل
مصر ممن يقيم قواعد الدين ويحفظ عقائد المسلمين عن تطرق الخلل من مغاليط الفرق
الضالة ويجادل الخصوم ويدافعهم بايراد الحجج ودفع الشبه بالانظار الصحيحة
التفصيلية والائمة المجتهدون والعلماء المجتهد كانوا عارفين بالمنطق بفطرتهم
السليمة بلا تعلم قبل النقل الى اللغة العربية لكن لم يكن لهم وقوف
بالاصطلاحات ومن اوجب تعلم المنطق جعل وجوبه بالقياس الى الاذهان
القاصرة ويجي ذلك زيادة التفصيل في بيان الحاجة قوله شعائر الدين
هي كل ما جعل علما لطاعة الله تعالى جمع شعيرة او شعارة بكسر الشين قوله
نتيجة ونتائج الفرح الجرح والظاهر ان التعبير باعتبار المعنى اللازم
واشارة به الى ان القرحة بمعنى اول الالم فعليه بمعنى المفروح فيه منقول الى الالم
لان فيه اصحاب النفس اللازم للجرح بل يتبع الجرح نفسه ايضا في الاستنباط
على الاكثر واشار للنقل الى الالمية وفيه نوع تكلف فالاولى ان يقال

انها مأخوذة من القرح بمعنى ابتداع الشيء ومنه اقرحت الجمل اذا ركبته قبل ان يركب
ومنه اقتراح الكلام لا ارتجاله كذا في الصحاح والاقتراح بمعنى ابتداع الشيء مطلقا مذكور
في القاموس وفيه ايضا القرح بالضم اول الشيء فعلى هذا يكون اطلاق القريحة على اول الشيء
ظاهرا فلا يحتاج الى ما تكلفه الشريف رح وفي الاساس قرحت ركية اي بئرا
واقرحتها اي حفرتها بمكان لم يحفر فيه فعلى هذا يكون القريحة بمعنى المفروحة حقيقة
في البئر فينقل منه الى الطبيعة لظهور المناسبة بينهما فلم يحتج الى النقل مرتين لكن الشريف
رح رجح قول الصحاح فلذلك قال بالنقل مرتين وكون القريحة بمعنى الطبيعة
منقولة من الماء مذكور في الصحاح الا ان المفهوم منه ان اطلاقها على الطبيعة لكونها
آلة لاستنباط العلوم حيث قال بعد تفسير القريحة بالماء ومنه قولهم لفلان
قريحة جيدة يراد استنباط العلم بجودة الطبع وايضا الذي يشعر منه العبارة ان
القريحة في هذا المعنى مجاز مشهور حيث قال يراد ولم يقل يطلق او نحوه بلا اعتبار
نقله الى العلم اولا والظاهر من كلام الشريف انه جعله فيه بطريق غلبة الاستعمال
وان اطلاقها عليها باعتبار كونها محل العلم بعد كونها منقولة من الماء الى العلم
فعليك بالتأمل في التوفيق قوله والمراد ههنا محلها يشعر بان استعمال
الخواطر في القلوب مجاز وان اشتهر فيها ولو قيل انها حقيقة فيها بالنقل وغلبة الاستعمال
لم يبعد عن الصواب قوله مجاوزة الحد اي في المبالغة المقبولة ولا يلزم منها
ان يفضي الى مبالغة غير مقبولة قوله المبالغة في الوصف الخ وما ذكر في الصحاح
وغيره من الاطراء مدحه فتفسير بالعام لان الاطراء بالمعنى الذي ذكره الشريف
رح مشهور لا شبهة فيه فالذي يقتضيه حسن النظم هو تقديم المدحة على الاطراء
ليكون ترقيا من الادنى الى الاعلى لكنه اخرها لرعاية السجع وليكون المدحة
كالسطف التفسيري قوله وقدم ابا علي الخ لما ذكرا وللتنبيه على تقدمه في الفضل
قوله والاقتداء الخ ولذلك لقبوه بالشيخ اذ هو نبئ عن الاقتداء شرح
حاول التنبيه في لفظ التنبيه تنبيه على ان جلالة المنطق معلومة لكل احد لكن ربما يغفل

عنها شرح المنطق نعم العون المخصوص بالمدح محذوف ههنا بقرينة السابق فقوله
المنطق مبتدا خبره نعم العون فليس ههنا تقدم المخصوص بالمدح شرح الفارابي
الفاراب ناحية وراء نهر سيحون والفارياب غيروهي بلدة في ناحية بلخ
شرح ذلك الفيلسوف الخ اورد اسم الاشارة لكمال العناية بشانه واختار
لفظ ذلك من بينه الدال على التعدد لدلالته على تعظيمه ونصبه على الاختصاص تنبيها على اختصاصه
بالصفات الكمالية المذكورة والمنصوب بالاختصاص من لواحق المنادى فباب
حدة مذكور في النحو احكامه سواء يمكن ان يقدر فيه حرف النداء كقوله عم انا
معاشر الانبياء لا نورث اولا يمكن نحو قولهم نحن العرب اقرى القوم للضيف
ولا يمكن فيه تقدير حرف النداء لانه يلزم منه اجتماع آلتي التعريف وزيادة التفصيل
مذكورة في كتب النحو فليطلب منها قوله رئيسا حاكي الخ ترك الشرح
ههنا تفنن في العبارة قوله وكلا النظرين صحيح نظر الشيخ اقرب الى
التحقيق المط في المقام البرهاني ونظر الفارابي الى التحصيل المناسب للمقام
الخطابي فلكل وجهة هو موليها فلا نزاع بين الشيخين حقيقة بل في الاعتبار فان الجهة
التي بها يسمى حاويا لا ينافي الجهة التي يسمى بها رئيسا وان غايرتها قوله
مركب من فيلا الخ اي عرب الفيلسوف من هذا المركب الذي ركب في اللغة اليونانية
فاطلق على الحكيم لكونه محب الحكمة والفلسفة مشتقة منه كالحوقلة من لا حول ولا قوة
وهي التشبه بحضرة واجب الوجود في العلم والعمل بحسب الطاقة البشرية
لتحصيل السعادة الابدية والفيلسوف اذا اعتبر اشتقاقه من الفلسفة بلا اعتبار
تعريبها من فيلاسوفا هو هذا المتشبه قوله والتشييد الرفع والاحكام من
مأخوذ من الشيد بالكسر يقال شاده شيدا بالفتح اي جصصه وقصر مشيد على وزن مبيع اي
معمول بالشيد بالكسر اي بالجص يعرسه فعله والا فالشيد بالكسر كل شيء يطلى به
الحائط من جص وغيره كما قال في الصحاح فقوله وهو الجص بيان للشيد الذي اخذ
منه التشييد لا ان الشيد مطلقا هو الجص فقط فلا يخالف ما في الصحاح واعتبار معنى الرفع

والاحكام في باب التسهيل منه اعني التشييد لكونها بلزمان غالب للعمل بالجص فظهر معنى
اخذ التشييد بمعنى الترفع والاحكام من الشيد المراد منه الجص شرح لقب
بالمعلم الثاني لانه حرر ترجمة التعليم الاول لارسطو روي ان كتب ارسطو كانت مخزونة
في اثنا عند ملك من ملك اليونان وطلب المامون تلك الكتب ولم يرسل ذلك
الملك فغضب المامون وجمع عساكر المسلمين للخروج عليه وبلغ الخبر الى
الملك فجمع البطاريق والرهابين وشاورهم في الامر فقالوا ان اردت
الكسر في دين المسلمين وكونهم فرقا متخالفة متضادة في عقايدهم فارسل
تلك الكتب اليهم فاستحسن الملك رايهم وارسل الكتب الى المامون ثم ان المامون
جمع مترجمي مملكته كحنين بن اسحق وثابت بن قره وغيرهما وترجموها بتراجم متخالفة مخلوطة
غير ملخصة ومحررة لا يوافق ترجمة احدهم ترجمة الآخر فبقي تلك التراجم هكذا غير محررة
بل اشرف ان عفت رسومها واندرست الى زمان الحكيم الفارابي ثم انه التمس منه
ملك زمانه وهو منصور بن نوح الساماني ان يجمع تلك التراجم ويلخص من بينها ترجمة
ملخصة محررة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة في الواقع فاجاب الفارابي بملتمس الملك
فعل كما اراد وسمى كتابه بالتعليم الثاني فلذلك لقب بالمعلم الثاني وكان هذا التعليم
في خزانة الكتب المبنية باصفهان المسماة بصوان الحكمة الى زمان سلطان مسعود
كما هو مسود بخط الفارابي غير مخرج الى البياض اذ الفارابي كان غير ملتفت الى
جمع تصانيفه ونشرها وتشهيرها بين الناس وكان الغالب عليه السياحة على زي
ارباب التجريد ولا يريد ان يعرفه احد ويشتهر بين الخلايق وكان الشيخ ابو علي تقرب
عنده بسبب الطب حتى استوزره وسلم اليه تلك الخزانة فاخذ الشيخ الحكمة من
هذه الكتب ووجد فيما بينها التعليم الثاني ولخص منه كتاب الشفا ثم ان الخزانة
اصابها نار فاحرق تلك الكتب فاتهم ابو علي بانه اخذ من تلك الخزانة الحكمة
ومصنفاته ثم احرقها لئلا ينتشر ما فيها من الكتب فيما بين الناس ولا يطلع عليها
احد من الناس الا ان هذا بهتان عظيم وافك قديم لان الشيخ مفتخر باخذه

الحكمة

الحكمة من تلك الخزانة كما صرح به في بعض رسائله وايضا نبههم في كثير من مواضع
الشفاء انه ملخص التعليم الثاني وذلك معروف بين مزاوليه هذا واما المعلم الاول
فهو ارسطاطاليس تلميذ افلاطون وارسطو مرحوم منه وانما سمى بالمعلم الاول
لانه اول من اسس بنيان الحكمة وشيد اركانها وهو رئيس المشائين الذين
اخذوا الحكمة البحثية عن افلاطون وانما سموا بالمشائين لانهم كانوا مترددين الى
جنابه بخلاف آخذي الحكمة الاشراقية فانهم كانوا ساكنين في الخلوات في
جميع اعمارهم كالمتصوفة وكان اعمالهم الفكر الدايم في جناب الله تعالى روي ان ارسطو
لما اخذ الحكمة البحثية عن افلاطون تصدى لتمهيد قواعدها وتقرير دلائلها
اذ لم يكن قبله من كتب الحكمة الا رسائل متفرقة مرموزة شبه الالغاز والتعمية لان
الحكماء قبل ارسطو كانوا يكتمون الحكمة من غير اهلها كالكيميا وغيرها من العلوم الخفية
ولا يعلمونها غير ابناء الحكماء والملوك فيتوارثونها كابرا عن كابر ولما عرض
ما قصده على افلاطون غضب عليه فقال افتريد ان تفشي سر الحكمة الذي كتمه
الحكماء الى زماننا هذا فقال لا بل اودع فيها مهاوي لا يطلعها غير اهلها فاجازه
على ذلك فجمع جميع انواع الحكمة في كتابه بتحرير مسائلها وتقرير دلائلها وترتيب
ابواب فنونها وفصولها ثم انه قد استخرج المنطق بقوة قريحته وجودة طبعه
ليكون آلة لتحصيل العلوم الحكمية فادرجه في كتابه ايضا مقدما على سائر انواع
الحكمة لكونه آلة لها فهو اول من استخرج المنطق وشيد قواعد الحكمة فلذلك
لقب بالمعلم الاول وسمى كتابه بالتعليم الاول هذا حكايته وقعت في
البين ذكرناها لتشحية الاذهان لا لحن فيه شرح ازهار الحالبين
اعراض لتأييد المدح **قوله** وهو الطلب هو الموافق لما ذكر في
بعض كتب اللغة وان كان المذكور في الصحاح والقاموس هو الرحمة
مطلقا منه او طلبه وفي كلام الصحاح ايضا ما يدل على ما ذكره الشريف
قوله اي غلبت بيني على انوار غيره من العلوم في ظلام الجهل

شرح وانی کنت ای عطف علی قوله فان العلوم شرح الی هذا الآن الآن اذا
کان معرفا باللام بنی علی الفتح **قوله** مدة مدیدة من عنفوان الشباب الظ
ان من لبیان مبدا المدة لا لبیان نفسها اللهم الا ان یکون تصنیف الکتاب
فی ایام شباب الشارح حتی یصح قوله الی هذا الاوان **قوله** مبعدا متجاوزا
ای کانه اختار اخذ الشاط من الشطط وهو مجاوزة الحد المستلزمة للابعاد
فلذا اعتبره فی مفهومه لا من الشطوط وهو البعد قال صاحب الکشاف شط یشط
بالضم والکسر فی مضارعه شطا وشطاطا وشطوطا ای بعد **قوله** فی الشوط
قدمه فی البیان اشارة الی انه متعلق بقوله شاطا لا راکبا لئلا یفوت المبالغة
فی الشوط المقصود فی المقام **قوله** راکبا ای یحتمل ان یکون اشارة الی تقدیر
راکبا فی النظم بقرینة علی وهو قوله او الی تضمین شاطا معنی راکبا بهذه
القرینة علی جعل المضمن حالا کما هو الاصل فی باب التضمین فان جعل المضمن
حالا من المذکور وعکسه کلاهما شایعان فی باب التضمین کما قالوا فی قوله تعالی
ولتکبروا الله علی ما هدیکم ای حامدین وفی قوله تعالی یؤمنون بالغیب ای
یعترفون به مؤمنین الا ان الاصل هو الاول وهو الانسب لان
المذکور لکونه اقوی یستحق ان یجعل اصلا والمضمن تبعا له **قوله** باقدام
تامله صریح فی ان المراد تشبیه التامل بالقطوف فاضافته اضافة المشبه
الی المشبه فلا استعارة ههنا وهو احسن من استعارة القطوف للتامل
الذی هو القوة الفکریة ومن استعارة الحرکة الاینیة للتامل الذی هو الحرکة
الفکریة استعارة مکنیة علی ان یجعل القطوف تخییلا لها لان فیه مبالغة لا تخفی
علی المتامل کما فی قولهم ظل ظلیل وشعر شاعر فلذلک اختاره الشریف
قوله ای رامیا علی طریق المبالغة معنی المبالغة هو ان یکون الفاعل
غالبا فی اصل الفعل علی الآخر والذی یجعل مفعولا فی هذا الباب مخصوص بباب
فعل بالفتح یفعل بالضم الا فی مواضع عدیدة مبینة فی موضعها واذا کان

باب المفاعلة من الفعل الذی قصد المغالبة فیه متعدیا الی مفعول واحد یتعدی
باب المغالبة الی المغلوب فقط واذا کان متعدیا الی المفعولین یتعدی ذلک
الباب الیهما ایضا ویکون المفعول الاول ابدا هو المغلوب نحو خاصمنی
فخصمته وجاذبته الثوب فجذبته اباه والمناضلة من الاول یقال ناضله ای
شارکه فی رمی السهم وکون المرمی سهما داخل فی مفهوم المناضلة لا انه مستفاد
من کونه مفعولا فاذا قصد المبالغة من ناضلا لا بد وان یکون مفعوله المغلوب
فی المناضلة الا ان الشارح جعل مفعوله نبال اللجج لا المغلوب فلا یکون من
باب المغالبة المصطلح علیها فلا توجیه لکلام الشریف اللهم الا ان یقال جرد
المناضلة عن کون المرمی سهما فعدی الیه کما فی قوله تعالی سبحان الذی اسری
بعبده لیلا کانه قیل ناضلته السهام فنضلته ایاها فیکون بهذا الاعتبار
من القبیل الثانی الا ان الشارح حذف المفعول الاول الذی هو عبارة
عن المغلوبین قصد العموم الموجب للمبالغة المقصودة فی المقام او یقال مراد
الشریف ان المغالبة مستفادة من فحوی الکلام لا من جوهر اللفظ لان قوله
عن قوس الفرط ای التجاوز یدل علی ان الرمی کان للمسابقة والمغالبة
فکانه قال رامیا عند المناضلة مع الطالبین الحراص عن قوس تجاوز سهمی
سهامهم فیکون المراد من الفعل مطلق الرمی علی طریق التجرید ایضا بلا
قصد الغلبة فیه فلا یکون من باب المغالبة الاصطلاحیة والفصل للتقدم **قوله**
ای سهام الولوع هو بالفتح مصدر بمعنی الحرص علی وزن القبول
وقوله والاغراء به مصدر المبنی للمفعول کما نقل عنه **قوله** خالصة ای
الصدق بمعنی الخلوص مجاز مشهور شرح واتفا هذا المنصوب مع المنصوبات
الاربعة من قوله متعوفا فمقتفا شاطا ناضلا کلها اخبار مترادفة لقوله
کنت والاعتبار المجموع من حیث هو مجموع خبرا واحدا اذ فیه من المبالغة
ما لا یخفی فصل کل منها عما قبله ولم یعطف لئلا یفهم استقلال کل منها فی الخبریة

قوله وفي اخبار بلفظ اي على ترمي وما في معناه اشعار بقوة التهمة لان
اللفظ يوصف به غالبا ماله قوة في شان ترمي وبرمي بالطبع يقال لفظ اترجى
الدقيق ولفظ البحر الزبد قوله فمنع الامور الاربعة من كونه مقتبسا شاطا ماضلا
وانها متفرعة على ذلك الحرص البليغ ومقرره اياه فلذلك فصلها على قوله مشغوفا
اي فصل كلا منها لانه اعتبر تفرع كل منها على حدة لا تفرع المجموع من حيث هو
مجموع فلا يصح العطف بين تلك الامور ايضا وقوله بجودة قريحة من لوا حق
المتفرعات وليس هو من جملتها اذ لا مدخل فيها للعبد كما صرح به فلذا
بين تفرع الامور الاربعة قبل ذكر الجودة والذي يشافي جودة القريحة
اليه ان الشارح لما وصف نفسه بالحرص البليغ وما يتفرع عليه من السعي البالغ
عقبه بانه كان مع ذلك معتمدا على همة صادقة وقريحة جيدة لا على سعيه
تنبيها على انهما ملاك الامر في تحصيل العلم والاصل والعمدة في نيل الكمال فيكون
ترك العطف لكمال الانقطاع قوله سابقها او من تحدو لها حدا الابل سابقها حدوا
وحداء وحدا لها اغنى لها حداء ومعنى سوق تلك الجودة سابقها او من تحدو لها كون
القريحة الجيدة متقلة على حد من السرعة التي لا يريدها سابقها اذا خلي وطبعه بل
لزمته على وجه المتابعة اياها لاستتباعها اياه فهو كناية عن عدم الاحتياج الى
السابق مع قصد المبالغة المقصودة في المقام المناسبة لوصف القريحة
بالجودة ثم الغرض من التعني هو سوق الابل كما يقال ان غناء الابل الحداء
فالمآل من المعنيين واحد قوله بيان وتاكيد لما عدم من شغفه وما يتفرع
عليه من الامور الاربعة قوله مشهور في زمانه اي في زمان الشارح رح
فانه المناسب لعبارة الشرح اذ المراد من علماء الزمان علماء زمان الشارح رح
والكناية بالاشارة بالبنان عن الشهرة مشهورة قوله اطلاعه على وزن
افعال نقل عنه اي اطلاع ذلك العالم الشارح قوله على تدافع اشكاله
نقل عنه انه اراد الاشكال الاربعة المنطقية وتخصيصها بالذكر لكونها المقصد

الافضى من الفن ويجوز ان يكون جمع شكل بمعنى المشاكلة قوله
يقال استطلعت رائي فلان اي استطلعته على حذف المفعول الاول
بمعنى سالته عنه ان يطلعني على رأيه ونظيره استخبره اي طلب الاخبار عنه
واستنشده اي طلب الانشاد عنه واستخرجه اي طلب الاخراج عنه و
كذلك استنجده واستنفره بمعنى طلب الاعانة والتنفير قوله اسم من
الاطلاع ما يطلع عليه لا المصدر ولا الاسم بمعناه واهل اللغة يريدون
بمثل هذا التعبير الذات التي يلاحظ فيه معنى ذلك الفعل بنوع تلبس
اما بصدوره منه او وقوعه عليه ونحو ذلك ومن هذا التعبير قول صاحب
الكشاف في مقدمة الادب بعد بيان المصدر وهو الحلب وهو الحصب وامثال
ذلك ولا يخفى ذلك على من له ادنى مزاولة كتب اللغة وقد يطلق الطلع ويراد به
حقيقة الشيء لانه الشيء لان يطلع عليها يقال اطلعتك طلع الامر اي علمتك
حقيقته وفي كلام الحريري فاستطلعتها طلع الشيخ اي استخبرتها من هو
وما شانه شرح ولا يبقى معطوف على لم ار نباويل لا رايت ولذا صح وقول لا في
بغي لكونها مكررة بحسب المعنى فكان نحو قوله تعالى فلا صدق ولا صلى قوله
او في التفات هذا المعنى مفهوم من المقام لان المقام مقام الخطابة والمبالغة
وتعين علما فهمه جعل قوله او يرغب فيها لقوله يبالي بشانه ويهذا التبعيد
يحصل المبالغة في تصفح الكتب اي تصفح الكتب التي يلتفت اليها او في
التفات فما ظنك بالكتب المعتبرة وهو كناية عن تصفح جميع كتب المنطق
قوله اي مسائله المخالية الخ والاوجه منه ان يقال معناه تصفحه وفا
وفا مميزا بين تلك الحروف وهذا كناية عن الشيء ببعض افراده وتحصيلها
اما لتشتتها فيما بين الحروف او لتشابهها اليسح وتصفح الحروف ايضا كناية
مشهورة عن الاستقصاء التام وذلك ان يقول المراد منها الحروف غير
المنقوطة وباقي المعنى على حاله قوله اي ردية وجيده والاوجه منه

ان يقال ضعيفة وقوية كما لا يخفى قوله لاختصاصه اى كتاب الشفاء بها وصفه
به اى من مدايحه قوله والانهاج الخ تفسير ما لا يحتاج اليه في بيان المعنى بخلاف
ما يحتاج اليه كالسين والشين والثلث والسمين يقال نهجت الطريق
وانتهجته قوله والميدان يقال الاصل فيه كسر الميم وهو متروك الاستعمال
والمستعمل فيما بين الناس هو فتح الميم ولان الغلط المشهور افصح قال
بعض الظرفا ميدان ميدان بكوان قوله ناظرا اى مأخوذ منه قوله
مقامات العارفين اى من كتاب الاشارات الذى مذكورة في اواخر
الاشارات قوله الا واحدا الخ الاستثناء في قول الشيخ انما صح
باعتبار تضمين جل معنى البعض كما لا يخفى و واحد بعد واحد كناية عن قلة عدد
الواردين اى لا يجتمع في الورود او في الزمان اثنان معا قوله فلكم صعدنا
تفسير للمبالغة المستفادة من كلمة لاسيما في موضع الحال ولا لنفي الجنس
وسى بمعنى المثل مضاف الى ما وهو اسم الموصول وكتاب مرفوع على انه
خبر مبتدا محذوف وهو الضمير العائد الى الموصول ولها وجوه اخر
من الاعراب مذكورة في كتب النحو فليطلب منها قوله وصوب اى نزل
الى سفل لما يقال صوب رأسه اى خفضه واستعمل الشارح في معنى النزول
مجازا ولم يقل بصوب بمعنى تنزل لرعاية المناسبة لصعد قوله
معضلاته على صيغة اسم الفاعل والعضال بضم العين قوله اذا اعيى
الاطباع يقال اعيى الرجل واعياه غيره وكلاهما محتمل ههنا شرح
في اكثر ما نقل عنه المتاخرون وفي حل ما اعترضوا عليه اى في اكثر نقلهم و
حل اعتراضهم على ان يكون ما مصدرية ويجوز ان يكون موصولة والعائد
محذوف اى ما نقله واعترضوا به والضمير ان ابارزان لكتاب الشفا فالخلل
والزلل في المنقول وفيما يعترض به لا في المنقول عنه والمعترض عليه و
الزلل في الاعتراض اما لخلل في النقل او لصحة المنقول قوله

اقتضاضها

الظاهر ان الاضافة الى الطريق مفسرة في مفهومها وتنبيه بها الى الطريق بعينه ليس الا باعتبار التجريد ومعنى التجريد قد مر غير مرة منه

اللفظ الفارسى بمعنى اعلمه بالكسر واقرأه بالفتح

اشارة الى ان صوب متعد في اللغة فلا يخفى لازما

٧١

اقتضاضها بالقاف والضاد المعجمة اقتضضها اى ازال بكارتها قوله
ولما كانت عبارته الخ عدم القدرة على افتراع المعانى يكون تارة لاشكالها
في نفسها اما لكثرة مباديها او لدقتها وخفائها ويكون اخرى لكون العبارات
الدالة عليها المحكمة معقودة او مطلقة لا يهتدى لوجهها وحمله على الثانى يلايم
تفريع قوله فهى بعد تحت حجب الالفاظ ولا يخفى حسن تفريع البقاء
تحت الاستار على عدم قدرة الافتراع قوله الا الاوحدى الخ تعديض
بالشارح وياء النسبة للمبالغة كانه منسوب الى الاوحد لعراقته في الاوحدية
قوله والمراد بمبانيه الخ فسر المبانى بالالفاظ لمقابلتها بالمعانى مع
مناسبة الرتق للالفاظ وهو انسب لوصف الكتاب ولما قصد من
بيان حال الناقلين والانسب فيما سبق من مدح اى بصير تفسيرا بالدلائل
ليدل على مدحه كما لا يخفى قوله رتقا نافيه التمام اما مفهوم من المقام
الخطابى مع المعاونة في نوع الدلالة من لفظ المبانى والعنق المؤذن بالعكس
بقوة او وضع المصدر مقام المفعول المشعر بالمبالغة كانه عين الرتق
كما في قولهم رجل عدل قوله جمع زبر بالتحريك وهو النور بالفتح شرح
اذا لم يكن البيت ايرادا ومثلا على وجه الاغراض لقصد المبالغة فيما ذكرنا لغا
وهو من الصناعة البديعية كما قال المتنبى • وحيد من الخلان في كل بلدة
• اذا عظم المطلوب قل المساعد • بذا قضت الايام ما بين اهلها • مصائب
قوم عند قوم فوائد • وقال ابو فراس يهون علينا في المعالى نفوسنا
ومن خطب الحسناء لم يغلها المهر قوله لا قصور الخ يعنى ان المراد من
كونها زاهرة منظورة هو القدر الذى اسعى به القصور عن الكتاب فانها
مكشوفة لكل احد في حصصه حتى يناقض لما سبق من وصف كتاب
الشفاء بالعوص وبمدحه باستخراجه فكونها زاهرة منظورة اما كناية
عن سبيل المبالغة عن عدم القصور في الكتاب او تمثيل حاله بحال من هو

وان كان بعد اصل الحسنا ... القدرة ولا يتعدى الا ... للتحليل ... تحت حجب الالفاظ بالتحليل او التعسب ... الوجه الاول ... اذا لم يصح تحليل الاجبار في معانيه ... فقط منه

التمثيل باعتبار معنى المبالغة لان الافعال المفعول وقع موقع منه

ابعد عن توهم التصور فيه لكونه في اعلى مراتب الظهور مع ان في هذا التعبير مبالغة
في ذم مولانا الكعلي من الكتاب وزيادة بمدح لنفسه حيث عد دقايق الشفاء
بالنسبة اليه كالمدرك بالبصر ومع هذا خفيت عليهم فافهم شرح في هذا
الفن وضع اسم الاشارة موضع المضمر لطول العهد ولكمال العناية بتميزه
فجعل بمنزلة المحسوس المشاهد لاختصاصه وتميزه بهذه الاوصاف البديعة
الشان وللتنبيه على سببية من الاوصاف في ترتب الحكم لان الاشارة
اليه مشتمل على الاشارة اليها وبناء الحكم عليها **قوله** توضيح وتقرير لما ذكره
بان يجعل جواه ناظرين الى وجهه والمناسبة ظاهرة والمراد بالطريق المتباد
بالتباس الى المقاصد او الالفاظ بالنسبة الى المعاني **قوله**
وعقل في والمشهور المستعمل في هذا المعنى اغفل وان كان غفل بالتشديد
يجي ايضا لهذا المعنى ولعله اطلع على رواية التشديد من الشارح والا
فتجوز التخفيف على استناد الغفلة الى سوء الفهم لهم او مطلقا على الاسناد
المجازي شرح مميزا بين السهى والشمس ان قلت التمييز بين الخفي والجلي
في الغاية لا يمدح فيه قلت في الكلام المجاز اي متميزا يتميز بين السهى والشمس
وذلك ان تقول المراد بهما اذا اجتمعا فانه يصرح التمييز بينهما بما يليق بهما
من الذكر وقدمه اي متعرضا للخفيات وتاركا للواضحات او كناية
عن التمييز بين الحق والباطل او عن وضع الخفي والواضح في مواضعهما
اللايقة بهما ويمكن ههنا وجوه اخر لكن التفصيل للمتقدم فتامل **قوله** بنات نعش
الكبرى هي سبعة كواكب اربعة منها نعش وثلثة منها بنات وكذلك
بنات نعش الصغرى **قوله** اي لا اكتفي في قدمتك فيما سبق ان بل اذا
دخلت الجملة يكون للترقي الى الاهم وقد يكون للاضراب عن توهم القصر
على متبوعه وما نحن فيه من قبيل الثاني مع القصد الى مطلق الترقي
ايضا ولذا اورد كلمة لا لتصريح ذلك الاضراب كما قد يورد لتصريح

الاضراب

الاضراب عن نفس المتبوع فليكن هذا في ذكرك فانه ينفعك في كثير من المواضع
قوله من دفع المفاسد في لما قصد الشارح تعريض احسن وابين تقرير ما سبقهما
من القرينتين فصلهما عن ما قبلهما كان حاصل مجموع القراين الاربع دفع المفاسد
فلذا بين الشريف قوله ما ذكره بقوله من دفع المفاسد مراده من المذكور قرينة
واين ما طرق في فقط كما يفهم من ظاهر قوله من دفع المفاسد في حتى يرد ان مراد
الشارح هو عدم الاكتفاء بمجموع ما ذكره كما يعيضه مساق كلامه **قوله** فيه اي الكتاب
وارجاع الضمير الى الفن يجعل الجار متعلقا للكلام تعسف **قوله** اي تبيان ذلك
التقرير الخ وذلك ان ترجع الضمير الى الفن في يكون المراد من التبيان
فيه الا ان التحرير لما كان مناسبا للمسائل اختار الشريف ما اختاره وجعل المسائل
لآلي التبيان لانها مستخرجة منه كاستخراجها من البحر **قوله** شعر اورده
لبيان انه شعر اذ ليس في الصحيح من نسخ الشرح لفظ الشعر شرح وكم عرب
في لم يترتب بالفاء على ما سبق كما هو الظ سيما على ان المخالجة كانت باقية
في زمان الانتقاض والتاخر وقوله كان لم يكن الخ اقتباس من القران و
قوله درست بيان وتفصيل وتاكيد لما سبق وكذا قوله العالم الخ بالقياس
الى قوله درست الخ او هو متصل بعد متصل لا فصله درست او المجموعها ويحتمل ان
يكون الفصل للقطع سيما على ان كل قرينتين قرينتين يستقلان ويكفيان
في كونهما صفة ذم **قوله** ومرابطها فيه تنبيه على ان الجهال كالحيوانات
العجم شرح على الحدق بفتحتين جمع حدقة كحداق ويجوز ان يصحف الضمتين
للازدواج وقوله لو قلت الخ تقرير وتاكيد لما سبق **قوله** حيث لم يميز الخ
لانه جعل احدهما مكان الاخر في الاحكام وذلك ليس الا الالتباس احدهما
بالاخر **قوله** وبالعين المهملة على صيغة المبني للفاعل وهو ضمير المتكلم هو
المسموع من الشارح واحترز به عن غرث بالغين المعجمة كما وقع في بعض
النسخ على صيغة المبني للمفعول وهو قوله ادوار الخ تقدير او قلت عثرت الخ

فيكون ح قوله عن سمت متعلقا به ويكون مفعول تجنبت محذوفا اى لما تجنبت
عنه اى عن سمت الصواب وهذه النسخة ايضا صحيحة الا ان المسموع من الشارح
هو الاولى مع ان مؤنتها اقل ح الثانية فان قلت يلزم على النسخة الاولى
تقديم ما فى حيزها عليها وتعدية تجنبت بعن مع انه متعد بنفسه يقال تجنبته
واجتنبته قلت هو معمول الفعل المحذوف الذى يفسره المذكور مع ان التوسع
فى الظروف واسع ومما نحن فيه قول بعض الصحابة ونحن عن فضلك ما استغنينا
وابراز الجار الملفوظ معناه فى تعدية ما تعدى بنفسه من الافعال بطريق التجريد
شائع **قوله** لما تجنبت بالجيم احتراز عما وقع فى بعض النسخ لما تخنثت بالحاء
المهملة والنون وان المنقطة بثلث نقط على نسخة عبرت بالعين المعجمة ونقل عنه
انه قال والصحيح ما نقلناه لانه المسموع من الشارح **قوله** وامثال هذه
الشكوة من الزمان اى على وجه اسناد الحوادث اليه وعلى الوجه الذى
ذكره من المبالغة مما جرت به عادة الناس فى المقامات الخطابية والتخيلات
الشعرية فى الخطب والاشعار ولا يقصد بها التصديق فلا يلزم المخالفة للنهى عن
سب الزمان كما فى قوله عم لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله اذ هو وارد
على معنى آخر ولا اسناد الحوادث الى الزمان حقيقة ولا كون زمان الشارح
شر الازمنة **قوله** ولكن استدراك عما ذكره من مثالب الخ هذا هو الظ
بحسب الظ وح يكون قوله ولكن معطوفا على قوله اذ انا الخ عطف قصة على قصة
والذى يقتضيه النظر الدقيق هو ان المقام لما كان مظنة ان يتوهم ان شان
زمانه لما كان كذلك كان فى حد الامتناع تاليف هذا الكتاب المختلج فى صدره
قال دفعا لهذا التوهم ولكنى الخ فكانه قال نعم كان الحال على ما توهمه من
امتناع التاليف لو لم يكن يحدث فى الزمان ما يقادم فعلات الزمان و
نسبها بالكلية ويقوى ذلك العزم لكن حدث ذلك وهو القصة المصدرة
بلكن وتفصيلاتها فى لما قصدت الخ فعلى هذا يكون قوله ولكنى استدراكا عن قوله

كرمت باعتبار ما توهم منه دفعا لذلك المتوهم ويكون معطوفا عطف قصة على
قصة **قوله** اى تسمية الخ مجاز اما لان هذا المعنى يلزم هذا البعد المخصوص
عادة او للتشبيه بين الهيئتين المحسوسة والمعقولة على سبيل التمثيل فيكون
الاستعارة فى المركب لا فى اجزائه ويجوز ان يحمل على الكناية ايضا تامل شرح
فهى اتى الفاء للتعليل قوله عذرت ونبدت او تفصيل لكون تلك المحنة
والاية كبرى وعظمى والضمير راجع لذات المحنة الجامعة بين كونها محنة كبرى وآية
ولم يتعرض الشريف لارجاع الضمير هنا كما تعرض فى قوله وما هى لنوع خفائه فى الثانى
بسبب بعده دون الاول شرح وما هى الا دولة الصاحب الى اخر البيت
الدولة بالفتح مشهورة معروفة وتجى بالضم ايضا من دال بمعنى دار سميت بها
لانها تتداولها الناس يكون مرة لهذا ومرة لذاك والجمع دول بالكسر
شرح المخدوم الاعظم الى قوله شعرا وزد الصفات المتعددة المادحة على وجه
التعداد والفصل بينها تنبيها على ان كلا من الصفة صفة مادحة على حدة بدون
انضمام الاخرى اليها ويسمى هذا فى العلم البديع سياقة الاعداد **قوله** بل الجود
الخ يقال كرم السحاب اذا جادت بالغيث وكرمت الارض اذا زكى ريعها وجاد
قوله اللوم اعنى الخ اللوم يجى لمعان آخر يضادها الكرم ايضا كما قال
الامام المرزوقى فى شرح الحماسة اللوم اسم لخصال تجمع وهو البخل واختيار
ما ينفيه المروة والصبر على الامور الدنية ودناءة الاباء والكرم اسم لخصال
يضاد لخصال اللوم **قوله** بضم الدال فارسى معرب اى من فتحها **قوله**
وهو الوزير الخ كانه جامع لقوانين الملك كالدفتر وهى مرتسمة فى ذهنه
يرسم احوال الناس من الصور المرتسمة فيه قدر حاجتهم اى يستنبط
من نفسه كما يستنبط من الدفتر بكمال عقله ووفور تدبيره فى احوال الملك و
هذا لا يكون الا للوزير الكبير وقيل سمى به لان ذلك الدفتر الا فى يده ولا يرسم
فيه الا هو وقيل لانه لا يفتح الا عنده وهو لا يمنع كون غيره صاحب الدفتر

ايضا ولايخفى ما فيهما قوله واصل الدفتر وذكر في القاموس لكل كتاب
يكتب فيه اهل الجيش واهل العطية فهو الديوان واما الدستور فهو
الاصل المرجوع اليه وهو بيد الوزير الكبير وعلى هذا لا يبعد كل البعد
الوجهين الاخرين من وجوه اطلاق الدستور على الوزير الكبير قوله
والناظورة في الصحاح يقال فلان نظيرة قومه ونظورة قومه للذي ينظر
اليه منهم ولم يذكر الناظورة وقال صاحب القاموس ونظور ونظورة
وناظورة ونظيرة سيد ينظر اليه للواحد والجمع والمذكر والمونث ولم يذكر
معنى المبالغة فيها ولعل الشريف حمل ذلك المنظور على النظر من المقام لغرابة
شانه وايضا يمكن ان يوخذ من اصل معناها لان السيادة
حاملة على النظر ايضا وانما اختار كونها مبالغة في المنظور ليناسب مع القرينة
للقرينة الاتية مع انه اوقع في المدح وبين سبب المبالغة بكونه حاملا على
النظر اذ به يحسن هذه المبالغة ويعتد زيادة المدح فان قلت المناسب
للقرينة الاتية ان يقال ناظورة ديوان الوزارة قلت يمكن ان
يوخذ هذا المعنى من الديوان ايضا لانه مضاف الى المصدر وهو
يقع على القليل والكثير او يحمل الاضافة على الاستغراق والى هذا
المعنى اشار بقوله يعني ان الوزراء الخ قوله بمعنى اي حافظ الناطور والناطورة
بهذا المعنى مذكورتان في كتب اللغة بلا اعتبار قيد المبالغة والشريف
حمل التاء على المبالغة ايضا لكن لم يذكرهما الجوهري مع انه ذكر الناطر بمعنى
الحافظ وانما ذكر الناطور والناطر بالطاء المهملة بمعنى حافظ الكرم
شرح الفائز من قداح الفضل بالقدح المعلى في العبارة اما متعلق بالفائز
بتضمين معنى الاخذ او حال من القدح على تجويز تقديم الحال من المجرور
عليه اذا كان ظرفا قوله وهو احد اقداح الميسر قمار مخصوص
مشهور فيما بين العرب وهو المنهي عنه في قوله تعالى انما الخمر والميسر الآية

القدح سهم الميسر خاصة وله اقداح عشرة وهي الفذ والتوأم والرقيب
والحلس والنافس والمسبل والمعلى والوغد والسفيح والمنيح فاذا
ارادوا الميسر اشتروا جزورا فنحروها وقسموا لحمها على ثمانية وعشرين
جزءا ثم يجعلون القداح في خريطة يسمونها ربابة ويضعونها في يد عدل
يسمونه حرضة فيجيلها فيما بينهم ويستخرج باسم واحد قدحا فللفذ نصيب
وللتوأم نصيبان وهكذا يزيد بواحد الى المعلى وله سبعة انصباء وهو
النصيب الاعلى ولا نصيب لما بعده من الثلثة الاخيرة واصحاب
هذه الثلثة يغرمون ثمن الجزور على سواء وقيل يقسمون الثمن على سبعة
وعشرين جزءا ويأخذون من صاحب الوغد ثمانية ومن صاحب
السفيح تسعة ومن صاحب المنيح عشرة كانهم حافظوا في الغرامة ايضا على الترتيب
المذكور في الانصباء وهم يتفاخرون بهذا ويدفعون انصباءهم الى الفقراء ويسمونه
الى البخل من لم يدخل فيه ويسمونه البرم قوله الصائب السهم الخ القرة
به لان صائب مخصوص في الاستعمال بالسهم يقال صاب السهم الغرض
ولا يقال في غيره وان كان الاصابة والصواب يوجد في جميع الافعال
وقوله لم يجر اي لم يمل يقال جار عن الطريق والخواطي السهام المثل نصب
لمن يكثر الخطاء ويأتي بالصواب احيانا قوله الصوت الاشراق يقال
ثقبت النار اذا تقدت وشهاب ثاقب اي مضيء ولم يجعل الثاقب
من الثقب بمعنى جعل الثقبة في الشيء ليكون اشارة الى تعمق رأيه في الامور
كما في قوله ونقب لانه لا يلايمه صدر الفقرة شرح لما بدت الخ مع الابيات
معترضة لتاكيد المدح والمحامد جمع محمدة بفتح الميم الثانية وكسرها وهي
ما يحمد عليها قوله اشار بذلك الى مرجح الخ على وجه التخلص المناسب
للشعر كانه علم به والمي مدمنه حين ولادته لانه في المهد ينطق عن سعادة جده
انه النجابة ساطع البرهان فسمي بذلك لذلك ثم ان العبارة ظاهرة في

ان اسمه مجموع امير محمد اغا لان الامير جزء علم له في الاصل ولانه لقب به
بعد الامارة **قوله** والصاحب مطلقا الخ تعرضه به ههنا لا في قوله وماهي
الا دولة الصاحب اه لا يظهر له وجه غير انه اراد ان يبينه عقيب بيان اسمه
المشتمل على معنى الامارة المناسبة للوزير **قوله** والتوا ههنا مقصور لاقامة
الوزن وان كان الوزن يستقيم ايضا بالمد مع ان شرح الكتاب منفعة
عليه شرح راي له التنوين اما للتعظيم او للتحقير والكل وجه هو موليها **قوله**
في الدجى اي في ظلام الجهل والحيرة شرح بامن يسايلنا اي كما ولنا في
الغايات شرح رشيد الاسلام الاضافة لادنى ملابسة اذ الاسلام
سبب الرشاد ويجوز ان يكون حقيقية على ضرب من الاعتبار وعطف المرشد
عليه للمناسبة بينهما لانه كالتتمة له فلا يجوز الفصل المبني عن اعتبار كل من
القراين صفة مادحة مستقلة في المدح ولذا فصل في اكثر المواضع ما فصل
من القراين المادحة **قوله** مالم يوجد بعد اشارة الى ان في غد في كلام الشارح
صفة للاحوال اي الاحوال الكاينة في غد ومن مذهبه تجويز حذف اسم الموصول
ببعض صلته كما صرح في اوايل حواشي المطول واوايل شرح المفتاح
والمعنى يخبرك في الحال عن الاحوال الاتية بقوة الفطنة والذكاء كانه
يراها ويريكها وهو اشارة الى حسن التدبير في الاشياء قبل وقوعها
كما قلت في الفارسية **شعر** شهنشهي كه بتدبير ملك مي خواهد
ز روزي كه امروز نقش فردا را • تضمين حسن الخ لتضمنه تنزيل
الممدوح منزلة النبي عم وكون اسمه محمدا في الواقع ولم يكن اسمه محمدا
لكان تمثيلا لا تضمينا **قوله** ظل الله قد جاء في الخبر السلطان ظل الله في الارض
ياوي اليه كل مظلوم وله محامل وتاويلات من جملتها ان السلطان مظهر
احكامه لاحكام الله ومظهر لاكثر صفاته من التزيين والانتصاف
والعتاب والعقاب والعفو والمغفرة والقهر واللطف وغير ذلك مما لا يخفى

فان من الامور تجري على العباد من الله تعالى ويظهر في ايدي الملوك والسلاطين
فيكون السلطان بهذا الاعتبار خليفة الله في الارض ومشابهة خليفة
الشيء بظله ظاهرة اذ ظل ممدود على العباد من الله تعالى يستريح به المتاذي
بهاجرة الظلم شرح اجرى الله الخ موضوعه للدعاء وقوله ويرحم الله معطوف
عليه وهو مصراع من بيت مشهور انشاده قيس بن الملوح الملقب
بمجنون في حق ليلى روي انه لما غلب عليه عشق ليلى وشرف علته الى
غاية الصعوبة داعي الاطباء المعزمون والعودة والراقون عن
علاجه ولم ينجح فيه الدواء وصار الى اسوء حال منه توحشه في
الصحاري شق ذلك على ابويه وساير اقربائه فاتوا به الى مكة فقالوا
زر البيت وامسك الحلقة وادع الله لعل ان يسلب عنك حب ليلى
لتسلو عن عشقها ويعفي ويرجع عقلك اليك فزار البيت ومسك
الحلقة فقال يارب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال آمينا
فهو الذي الخ تفريع على ما سبق من الاوصاف المادحة ولقد اعجب
في ذكر هذه الصفات المادحة حيث فصل تارة بين واحد واحد واخرى
بين اثنين اثنين تنبيها على ان كل واحد واحد يكفي واثنين اثنين يكفيان
في افادة المدح مع قصد التفنن ولم يراع ذلك في قوله وصار عود
الامل الخ لان هاتين القرينتين بمنزلة قرينة واحدة اذ عند تمام القرينة
الاولى وهي قوله وصار عود الامل عن سحب اياديه لا يتم المعنى حتى يمكن
ان يعطف عليها القرينة الاخرى اعني قوله يغدق اسافله ويدرف اعاليه
فالمناسب جعلهما تتمة القرينتين السابقتين ولم يراع ذلك ايضا في
قوله واني للسحاب الخ لزيادة المناسبة بينها وبين ما سبقها من جهة
الاستفهام فلا يحسن الفصل ح باعتبار الاستقلال في كونها صفة
مادحة فعطف المجموع على المجموع فافهم ولا تغفل فانها لطايف اعتبارات

تنفعك في مواضع شتى **قوله** معرب سرابرده لم يذكر في الكتب المشهورة
المتداولة انه معرب ولعله اطلع على نقل منهم **قوله** والبستان الاولى
ان يقال او البستان اذ المعنى الثاني على نقل اخر في معنى الحديقة وليست الحديقة
مشتركة في المعنيين قال في الصحاح الحديقة الروضة ذات الشجر ويقال كل بستان
عليه حائط ففي العبارة نوع ركاكة فلا بد ان يأول بان الحديقة هي الروضة
على رواية والبستان على رواية اخرى الا ان العبارة لا تساعده شرح واستنزل اي جعل اقباله
الدبر نازلا عن خلفه وسجيته الابية التي جبل عليها الى الانقياد وملّ افعاله السيئة
في ايام دولته وقوله وصار عود الامل عن سحب الح اللام فيه للاستغراق مع
جمع السحب لقصد المبالغة في انعامه لانه يدل على ان للامل الواحد ايادي كثيرة
قوله بمعنى النعمة مجازا قال المطرزي في المغرب اليد من المنكب
الى اطراف الاصابع والجمع ايد والايادي جمع الجمع الا انها غلب على جمع اليد
بمعنى النعمة انتهى واما الايدي فلا تستعمل الا في الجارحة وقوله جمع الايدي باعتبار
تقديرها اذ اليد لا تجمع على ايادي اولا وبالذات لان صيغة فعل لا تجمع عليها
بلا واسطة فلا بد ان تقدر الايدي واسطة وان لم يستعمل في جميع اليد بمعنى النعمة
شرح يغدق اسافله ويورق اعاليه قيل سمع من الشارح ان المراد
شمول عطاياه للاسافل والاعالي والاصاغر والاكابر ولا يخفى بعد فهم هذا
المعنى من هذا اللفظ على وجه الكناية فالصواب المصير الى استعارة لطيفة
او تشبيه الامل بالعود كما هو المتبادر وان صح النقل عن الشارح لان
العبارات في الخطب والرسائل والاشعار بما يحمل على ما هو اجود مما
قصد منشيها فالحق احق ان يتبع **قوله** مأخوذه سمع هذا الاحد من
الشارح فلذا لم يحمل على التوارد **قوله** لا بل ابت اي لا ابت ليس بمادح فقط
بل ابت ناجيها او لا اقتصر في نفي المدح عنك بل اقول ابت ناجيها وهذا
المعنى في الاضراب سبق قدم غير مرة ويحتمل ان يكون لا تأكيد النفي السابق وتقرير

الفم اي لا والله على ما هو شائع في محاورات العرب والاضراب
على حاله **قوله** والمضحك بفتح الميم او كسرها موضع الضحك او الية
او كلاهما صحيحان ههنا ومثله المبسم على الوجهين والفتح الدلال
قوله والجلائل تقابل الدقائق الجليل تقابل الدقيق بثلثة معان
بمعنى الكبير فيقابله الدقيق بمعنى القليل كما يقال ادق في الكلام واجلت
وبمعنى الواضح فيقابله الدقيق بمعنى الخفي ومنه يقال لكل جليل دقيق وعلمت
جليله ودقيقه وفي بعض النسخ لكل جليل ودقيق بعطف دقيق اي لكل شيء
جليل ودقيق والمناسب ههنا هو المعنى الاخير لان الدقيق بغير هذا المعنى
ينافي المدح كما لا يخفى وايضا وصف العبارة بالوضوح واضح شايع
وفصل العبارات حسن بلاغتها وما يتبعها والمراد به الفضل العلمي
فكأنه لزيادة فضله ووضوح عباراته تنشر بكلماته الفضل والعلم والحكمة
قوله تعاون فيه اشارة الى كثرة ورود نعمه عليه على سبيل الاجتماع او على
تلاحق اللاحقة السابقة على وجه يبقى اثرها بعد فيمد بعضها بعضا في دفع هذه
الملمات المذكورة من حوادث الزمان وعدى الظاهر بعلى لتضمين معنى
النيفان وليس من ظهر عليه بمعنى غلب لعدم المناسبة للمقام قال في المغرب
ظاهره عاونه وظهر عليه غلب والظاهر مأخوذ من الظهر لان المستعين بالشيء
يحمل ظهره اليه ومنه الظهير للمعين شرح وهممت ذكر الح اراد الفعل الذي
هو سادٌّ مسد الذكر مجازا لان ما في حيز الجزاء لا بد لشيء منه على الذكر الثاني
قوله من طرف فلان اذا جاء لملاقيه اشعار بان فواضله كما وصلت
في اوان التوقع والرجاء اذ اكثر ما هو مع المجيئة تجيء في اوائل الليل ولم يحل
من تطرف اي وجد اليه الطريق لانه يستعمل في مجيء الامر المسؤول عنه بطريق
التكليف فلا يناسب المقام وقيل يتطرف بالفاء بمعنى يتجدد **قوله** النعاس
وهو النوم الخفيف وهو من قسم الوسن بما يتقدم النوم من الفتور الذي يسمى النعاس

قوله الظلام الشديد والمذكور في الصحاح وغيره هو الظلام مطلقا ولعله
يفسر بالعام شرح الحدثان بمعنى الحدث وقيل المراد منه الجديدان وهما الليل
والنهار شرح التدبير اللائق التدبير التفكر في ادبار الامور والنظر في عواقبها
والتدبير مثله شرح فلاحظت الخ عطفه بالفا لان الملاحظة معاقب للانتهاز
ثم عطف قوله واخرت بالواو تنبيها على ان الاختيار وقع حين الملاحظة ثم عطف
قوله فاخذت بالفا لان الاخذ عقيب الاختيار ثم عطف قوله ولم اقتصر بالواو
تنبيها على ان عدم الاقتصار كان من ابتدا الاخذ وقوله مفترحين
فصله عما تقدمه اعني قوله ملجين اما لكونه مقررا له او لاعتبارهما حالا واحدا
وكذا الحال فيما سيجي من قوله صار منتظما فافهم قوله جمع شافعة الناء اما التقدير
موصوفها بمعنى الجماعة اي لجماعات شوافع من الاقتراح او للمبالغة ويجوز ان
يكون جمع شافع قال في الصحاح ناقة شافع في بطنها ولد يتبعها اخر قال
ابو عبيدة الشافع التي معها ولدها سميت به لان ولدها شفعها وهي شفعة
قوله مرة بعد اخرى كان اللاحق يشفع السابق شرح عن وجوه فوائد
وفي بعض النسخ خرايد جمع خريدة وهي الحيية من النساء قوله هي الدقيقة الخ كانه
لا ظهر ان يقال النكتة هي التي تؤثر في القلب تاثيرا عجيبا فكانها نكتة لكن
لما كان هذه الصيغة يطلق في الاكثر على الاثر الحاصل لماخذ الفعل كالنقطة
للاثر الحاصل بالنقط وامثالها مما لا يحصى كثرة حمل الشريف على ما حمله قوله
تصديق لما سبقه وتقرير لما لحقه كان قائلا استفهم فقال افعلت هذه المذكور
التي يعصي احصاؤها فرائد الجواهر عن بحر الفكر فان قلت فقد استخرجت
الخ وكيف يكون كذلك فكلامك السابق مظنة مجازفة فاجاب بقوله نعم
تصديقا للسابق الذي يلزمه اللاحق فيكون نعم بسبب ذلك التصديق
مقررا للاحق او اجاب تقرير اللاحق فيلزمه تصديق السابق كما اذا
تصلف واحد من العلماء بان قال اني حققت المسئلة الفلانية فتقول

نعم انت رجل فاضل وللتلازم الادعائي بين السابق واللاحق
فصل اللاحق ولم يقل نعم وقد اوجدت فيكون السابق مقررا باللاحق
ايضا ولما كان منشا الاستبعاد في المذكور سابقا لزوم ذلك الاخراج
الى التقدير فذكره لتقرره نعم ولو قال تصديق لما لحقه وتقرير لما سبقه
لكان اظهر كما لا يخفى وهذا اسلوب بديع لا يوجد الا في كلام السحرة المبرزين
من البلغاء وهم يقصدون فيه فائدة اخرى ايضا وهي ربط الجمل الاتية بما
تقدمتها ونظمها في سلك واحد بدون فصل بينهما فكان نعم بمنزلة السلك
وفيه ايضا تنشيط السامع اصغاء الحديث الذي ياتي بعد نعم وان يلقي السمع اليه
وهو شهيد وقوله وسميتها الى اخر المعطوفات ليس مما يتعلق به التقرير
اصالة بل من لواحق المقرر وتمامه شرح وسميتها الخ لان اسم
الكتاب هو لوامع الاسرار وقوله في شرح مطالع الانوار ظرف
مستقر صفة له او حال عنه وفائدة هذه الصفة هي الاشارة الى وجه التسمية
وان كان الاسم هو المجموع فهو اما ظرف مستقر ايضا او ظرف لغو متعلق
باللوامع وهذا باعتبار المعنى الاصلي واما حين كونه جزء العلم فلا يلاحظ فيه
التعلق اصلا لا لغوا ولا مستقرا بل يكون بمنزلة زاء زيد وقوله ونظمتها
في سمط العبارات اشارة منه الى ان التسمية للفرائد من حيث انها في
قالب الالفاظ او للالفاظ من حيث انها تدل على تلك الفرائد كما لا يخفى على
المتامل شرح وسميتها الضمير راجع الى العبارات الزواهر ولذا انثه قوله
والسدة باب الدار وقيل سقيفة فوق باب الدار يقال رايته قاعدا بسدة
بابه والعجب من الجوهري انه اورد هذا المثال للمعنى الاول ولعله سهو
منه او من الكاتب والمثال المطابق لمقصوده ان يقال لسدة داره
شرح لعلي الطرح الخ استيناف لدفع سؤال ناش عما تقدم كان قائلا قال
لم فعلت ما ذكرت فاجاب لعلي الخ وفي تعقيب قوله وسميتها بقوله لعلي الخ

قوله وفاتحة الشيء أوله إنما سمي بها لأن الابتداء بالشيء هو
فتحه ونظيرها الخاتمة لآخره لوقوع الختم في الآخر والتاء فيهما للنقل من
الوصفية إلى الاسمية والمراد من الفاتحة هنا الشيء اليسير كما يقال
حسبي أو ابل نظره شرح بفتح الفيح والفوح الرائحة الطيبة يقال فاحت
ريح المسك تفوح وتفيح إذا تضوعت ولا يقال فاحت ريح خبيثة كذا في
الصحاح وهو أيضا مستعار للشيء القليل يقال ثمة من كذا في المبالغة عن
القلة والفيح من الفاتحة معناه أقل قليل وفيه إشارة إلى أن ثمه من الطافه
نفسي الراجين فما ظنك بالأكثر وبملاحظة أن الشكر لاستجلاب المزيد فيه
إيماء إلى أن تلك النعم المذكورة الموجبة للشكر بالنسبة إلى الطافه البالغة
لا تعدل بفيح منها بل الفيح من الطافه البالغة مزيد نعمة بالنسبة إلى تلك النعم
المذكورة وبذلك تحصيل المبالغة في الطافه البالغة قوله ينفري من الانفراء
وفي بعض النسخ يتفرى من التفري وكلاهما بمعنى فلفظ يتفرى في الشرح يحتمل
كلا الأمرين وأصل وضع الكلمة في انشقاق القشر عن اللباب ونحوه ولما
جاز اعتبار كل من الليل والنهار والنور والظلمة كجلد ساتر بالقياس إلى الآخر
ساغ في العرف أن يقال انفرى الليل عن النهار أو انسلخ منه وبالعكس
قال الله تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار وقال الله تعالى يغشي الليل النهار
قرئ على الوجهين برفع الليل ونصب النهار وبالعكس والأول أشهر استعمالا
وأنسب قوله ليل بهيم أي مظلم قال في الصحاح البهيم من كل شيء ما لم يخالط لونه
غير لونه يقال فرس بهيم ووصف الليل به يدل على شدة الظلام قوله عادية الزمان
العادية اسم للحادثة المتعدية من عدا عليه عدوا إذا جاوز الحد في الظلم ويحتمل أن
يكون بمعنى العدوان قوله من انشطت أي نشط الحبل إذا عقده والأنشوطة
عقدة يسهل انحلالها مثل عقدة التكة وأنشطه إذا حله ومنشطا إما على صيغة
الفاعل والمفعول محذوف أي منشطا إياي أو على صيغة المفعول وعلى صيغة المفعول

وعلى التقدير بن الكلام على القلب الشائع يقال انشط البعير عن العقال والمقصود
انشط العقال والمقصود انشط العقال عن البعير شرح فإن روح الحج في
إيراد كلمة إن الدالة على الشك في الترويح والتعبير عن الشرح بالرشف وإيراد الإشارة
بذلك الدال على البعد مشيرا إلى بعده عن ساحة عز الحضور المشعر بتحقيره في نفسه
وتعظيم شأن الممدوح وكذا قوله لا أحصي ادالخطا واللحاظ هو النظر بمؤخر
العين يقال لحظه ولحظ إليه قوله يميط في الصحاح مطت عني وأمطته أي نحيته فيميط
في عبارة الشرح يحتمل فتح الياء وضمها قوله ولم يرد بهذا المعنى إشارة إلى
وروده بمعنى آخر قال في الصحاح ظل شعشع أي ليس بكثيف وشعشعت الشراب
مزجته وورد أيضا بهذا المعنى في بيت من قصيدة مشهورة للشيخ أبي علي ابن
سينا وهو قوله انعم برد جواب ما أنا فاحص عنه فنار العلم ذات تشعشع لكن
لما كان الشيخ غير موثوق به في العربية لم يلتفت إلى قوله والشعاعة واحد
الشعاع وهو ما يرى من ضوء الشمس عند طلوعها كالقضبان قوله زال الازدواج
أي المناسبة في الصنعة قوله وهذا مثل قال في المغرب يضرب هذا
المثل في قرب الشبه قوله فإن أبا أخزم أي هو المذكور في الصحاح ومجمع
الأمثال وعلى هذا لا مجانسة بين المورد والمضرب إذ المورد كان في
الذم واستعمل الشارح في المدح لكن الحريري استعمل هذا المثل أيضا في
المدح في المقامة الرابعة والأربعين حيث قال إنها شنشنة أعرفها من أخزم
وأريحية حاتمية وقال في تفسيره في هذه المقامة أيضا إشارة إلى المثل الذي
ضربه جد حاتم ابن عبد الله بن سعد بن الحشرج بن أخزم الطائي حين نشأ
وتقيل أخلاق جده أخزم في الجود فقال شنشنة أعرفها من أخزم وتمثل عقيل
بن علفة المري به حين جرحه بنوه فقال إن بني ضرجوني بالدم من يلق
أبطال الرجال يكلم شنشنة أعرفها من أخزم ومن ادعى أن المثل لم يقل إلا في الذم فقد سها
فيه انتهى وهكذا ذكر المطرزي القصة في المغرب وعلى هذا يظهر

بل المناسبة التامة بين المورد والمضروب والله اعلم بحقيقة الحال قوله وبنوا
عليه عداه بعلى باعتبار معنى الصولة قوله رملوي بالراء المهملة يقال رملة بالدم
اى لطخه به فتزمل شرح وما اما معطوف على مجموع ما سبق من اول الخطبة الى
هنا عطف قصة على قصة قوله افيض في عرصه المراد من الغرض ذكره بايراده
في سلك العبارة بحسب ترتيب كتابه المشتمل على ذكر الخطبة في اوله لا عرضه
على المولف له بان يهدى اليه فلا يبعد هذا الوجه كل البعد واما الوجه الثانى
فلا يكاد ان يكون له وجه لان قوله فاحدث في شرح له وحدث الخ
يدلان على الشروع صريحا وضمنا فلا فائدة في تلك الحكاية بعبارة
اهمال المصدرة بحرف التنبيه وتقديم المسند اليه المشعر بتقوى الحكم وتماكان
والك الوجهان كما ترى قال الشريف وقد يقال الخ اشارة الى ضعفهما واعلم
انك اذا الفيت ما املينه عليك في شرح هذه الديباجة بالفهم الصائب
والذهن الثاقب واستوضحت لطائفه بعين الاستبصار ونظر الاعتبار
ينفعك في مواضع لا تحصى كثرة وغناك ان احدث الفطانة بيديك بعد الاحاطة
بما ذكرناه تقف على ما تركته لعدم بسطه منك ولنقتصر على هذا القدر
ومن لم يستضئ بالاصباح فلنشرع في مباحث الحمد لحمد الله ومنه قال
المص شكر الله مساعيه اللهم انا نحمدك والحمد من آلائك ونشكرك
والشكر من نعمائك اقول ايراد كلمة اللهم وتقديمها على الحمد مع ان المقام
يقتضى مزيد الاهتمام به وان كان ذكر الله اهم في نفسه لاظهار العجز و
التقصير من اول الامر في النيل الآتى الذى لا يفى به طاقة البشر
في الخروج عن عهدته لان هذه الكلمة علم فيه لما شاع بينهم كثيرا انهم يقولون
عند العجز عن الجواب اللهم الا ان يقال كذا فقدمها لئلا يتوهم
في اول الحال ادعاء اداء ذلك الفضل اذ فيه نوع سوء الادب لان
المقام مقام اظهار العجز فيه الحمل البشر حيث قال لا احصى ثناء عليك انت كما

انت

اثنيت على نفسك مع ان فيه اداء حق ذلك الفضل اذ اظهار العجز والتقصير
عن الحمد والشكر ادا لطفهما كما حكى عن داود عليه السلام انه قال يا رب
اشكرك والشكر من نعمائك فاوحى الله اليه انك اذا عرفت عجزك عن شكرى
فقد شكرتنى وبعده كان يقول في مناجاته سبحان من جعل العجز عن الشكر له
شكرا ففى كلام المص تلميح الى قصة داود عم حيث قال ايضا في مقام
العجز والشكر من نعمائك وفيه ايضا دلالة على الاستمداد من الحق وطلب التوفيق
المناسب لقوله والحمد من آلائك والشكر من نعمائك والابتهال اليه في اتمام
ما قصد من الحمد والشكر وغيرهما من الامور الخطيرة التى اراد ايرادها في
كتابه هذا لانه انما يقصد من النداء في امثال هذا المقام امثال هذه المعانى
فوجب ايراد تلك الكلمة وتقديمها على الكل وفيه ايضا دلالة منه الى ان
العبد لا يستقل في فعله وفيه ايضا اشارة الى تصوير الحضرة المقدسة في نفسه
بحيث انه حاضر يراه وتصوير نفسه بين يدى تلك الحضرة بحيث انه يرى
كل ما فعله ولا يخفى عنه ما فيه اداء حق الحمد والشكر من جهة كونهما عبادة
فان الحمد والشكر رأس كل عبادة لان جميع العبادات كما ستعرف راجع
اليهما وحق العبادة ان يكون بهذا التصوير المذكور لما روى عن نبينا عم
حين سئل عن الاحسان فقال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وان
لم تراه فانه يراك وفيه اشارة ايضا الى ان الحق حاضر في كل مكان
لتنبيه النفس على حضور الحق وايقاظها عن رقود الغفلة كيلا تنبسط في بساط
الانبساط على وجه يؤدى الى سوء الادب ويكون حاضرة لوقتها ومتوجهة
اليه بالكلية وتتلقى تلقاء الحضرة بما يليق بها من الاحوال والافعال والاقوال
وفيه ايضا اشارة الى زيادة الاعتناء بشان ما يلقى اليه وغير ذلك من
المعانى اللطيفة التى ربما يمكن ان يهتدى اليه جودة الفطنة من ايراد النداء
وانما تركناه مخافة التطويل واما النداء بياء المقدرة الدالة على البعد

مع كون المنادى اقرب من حبل الوريد فللدلالة على استبعاد نفسه
عن منازل المقربين من الله تعالى اذ هو المناسب لمقام التذلل و
التضرع كسرا لها واقرارا عليها بالتفريط في طاعة الله تعالى وما يقربها الى
رضوانه اذ هما من مبدأت الفوز وحصول الفيض واما ايراد الجملة الحمدية
جملة اسمية جزءها جملة فعلية على صيغة المضارع فللقصد الى تقوى الحكم
والدلالة على استمرار تجدد الحمد في الازمنة بلا انقطاع لانه الصق من
بالمقام من الثبات والدوام لدلالته بمقتضى وقوع الحمد غالبا في مقابلة
الانعام على ان ما يقابل بالحمد من انواع النعم متجددة على الاستمرار آنا فآنا
فلا يخلو لمحة وطرفة عن انعام جديد واحسان مزيد واثر جديد وفيه من
تعظيم النعم واجلالها ما لا يخفى واسند فعل الحمد الى نفسه والى غيرها من
الحامدين قصدا بضم نفسه اليهم ان يكون حمده مقبولا رايجا فيما بين حمدهم
اذ من جملتهم من هو مقبول الطاعة والحاجة عند الله تعالى فيروج فيما بين
محامدهم الجياد رواج هذا الزيف وفيه اشارة الى النجاة الى حسن كرم الله
تعالى ولطفه التام اذ شأن حسن الكرم قبول طاعات كثيرة ردية لعلايل
جيدة فيها كما ان شأن القهر التام اهلاك جم غفير بجرم واحد منهم وفيه
ايضا اشارة الى ان حمده بمنزلة العدم لا يليق ان يذكر على وجه الاستقلال ل
والانفراد فلا يكون الاخبار عنه بالانفراد اخبارا عن الحمد الا اذا ضم
الى حمدهم وفيه ايضا مبالغة مناسبة لمقام الخطابة والتعظيم اذ في اثبات
ان جميع الحامدين يحمد الله تعالى ما لا يخفى بخلاف الاخبار عن حمده نفسه فقط واشارة
الى ان فعل الحمد اوخطر لا يفي به طاقته بالاستبداد بل لا بد من الاستمداد من
جميع ما يمكن ان يتصور له مدخل في ذلك كما هو مقتضى شأن مقام الخطابة
وفيه ايضا رعاية الادب والاحتراز عن تعبيره عن نفسه بالاستقلال المستلزم
للانانية المنافية لمقام التضرع وفي جميع ذلك ما لا يخفى من تعظيم الله وكسر نفسه

المناسب لمقام التضرع والعجز عن الحمد واما تأكيد الجملة بايراد ان
فللدلالة على صدق رغبته ووفور نشاطها على القائها ولقصد رواجها عند
السامع واما تقييد الجملة الحمدية بقوله والحمد لك فلما استشعر ان يتوهم من
قوله نحمدك استقلال الحامدين في حمدك تعالى المنافي لمقام العجز واظهار
التقصير عقبه به دفعا لذلك التوهم وتصريحا بما اشار اليه اولا في قوله
اللهم فاللام للاستغراق اي انا نحمدك والحال حال علمنا بان مجموع افراد
الحمد بعض من آلائك اي معترفا بان لا دخل لنا في الحمد لانه من محض
آلائك وفيه من الاعتراف بالعجز ما لا يخفى وفيه تحقيق الحمد كما روي
في قصة داود كانه قال ان لم يعم نعمة الحمد لا يتصور منا الحمد لانا لا نكون
الا في حال انعامك الحمد وفيه ايضا اشارة الى ان الحمد ايضا من النعم
الملحوظة المعدودة في جملة النعم المحمود عليها بقوله نحمدك فكانه قال نحمدك
في مقابلة جميع النعم على وجه لا يشذ عنها شيء حتى في مقابلة هذا الحمد المخصوص
ايضا الذي هو من جملة نعمك التي يجب الحمد عليها فيكون هذا الحمد حمدا ومحمودا
عليه بالاعتبارين ففيه توفية حق الحمد وهو الحمد على جميع النعم اجمالا من غير لزوم
التسلسل ولذلك لم يورد المحمود عليه ليدل على العموم فالظاهر على هذا ان يكون
اللام في الحمد للعهد الخارجي وان كان يجوز ان يكون للاستغراق ايضا
هذا الحمد المخصوص ملحوظا بالاجمال لا بالخصوص وفيه ايضا دفع توهم شائبة
المنة على الله تعالى بحمده واشارة الى لطفه البالغ بان الحمد مع انه منه تعالى
تنزل منزلة ما صدر عنهم فيعطيهم في مقابلته من النعم في العاجل ومن
الثواب والدرجات في الآجل ما لا يحصى كثرة وليس ذلك الا للكرم
الكامل واللطف البالغ الشامل وفيه ايضا تعظيم آخر لله تعالى ووصف
له بالجميل بان جميع افراد حمد الحامدين بعض من آلائه وهو منعم لا يحصى
عطاياه اذ بعض عطاياه الذي هو جميع حمد الحامدين لا يحصى ولا يتناهى

فما ظنك بكلها وان الافعال التي يتوهم صدورها عن العباد في الظاهر فهي
في الحقيقة منه تعالى موجد على الاطلاق لا دخل لشيء سواه في صدور شيء
من الموجودات ومحمود بالاستحقاق الحقيقي على جميع المحامد التي يمكن ان
يحمد عليها وبجميع الاوصاف الجميلة التي يمكن ان يوصف بها فجميع الحمد راجع اليه
وهو الحامد والمحمود في الوجود فقط لا حامد الا الله ولا محمود الا هو كما
قيل لقد كنت دهرا قبل ان اكشف الغطا ۰ اخالك اني ذاكر لك شاكر
فلما اضاء الليل اصبحت شاهدا ۰ بانك مذكور وذكر وذاكر
اي حسن ترا به مقامي نامي ۰ وي از تو شده بهر دلي پيغامي
كس نيست كه نيست بهره مند از نو ولي ۰ اندر خور خود بجرعه يا جامي
وفي هذا الاسلوب افراز بجمال الحمد الاجمالي الحاصل بقوله انا نحمدك و
التفصيلي الحاصل بقوله والحمد من الائك على ابدع وجه والطفه واتمه
وتوفيه حقهما كما تحققه وفيه لطائف اخر يمكن الاهتداء اليها بعد احاطة ما ذكرنا
وقس قوله ونشكرك والشكر من نعمائك على قوله انا نحمدك الخ فيما ذكرناه
فيه حدو النعل بالنعل بل لا تغفل عن امثال ما ذكرناه في تراكيب الخطب
والرسائل فانه انموذج من دوحة البلاغة فليكن في ذكرك عساك
تسترشد به الى استخراج امثاله من لطائف التراكيب البليغة واما عدم الاكتفاء
باحدهما اعني الحمد والشكر فلان في كل منهما عموما من وجه كما سيجيء فكمال توفيه
حق المقام واداء الحقوق على التمام واسقاط الواجب عن الانام من تعظيم
الملك العلام لا يكون الا بهما معا واما تقديم الحمد على الشكر فلوجوه الاول
ان الله تعالى افتتح كتابه بالحمد وان حديث الافتتاح ورد في حقه ايضا وهو
قوله عم كل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو ابتر فوجب الاقتداء
بكتاب الله الكريم واتباع رسوله النازل في حقه انك لعلى خلق عظيم الثاني
الثاني ان عمومه من جهة المتعلق اذ هو العام للفضائل والفواضل فهو اولى

٢١

في حق المقام الذي يقتضي تعظيم الله تعالى على جميع صفاته الكمالية بخلاف
الشكر فانه لا يقع الا في مقابلة النعمة فلا يفي حق المقام وان كان عاما
للموارد الثلثة الثالث ان مورد اللسان اظهر الموارد واسبقها
وابانة حال الموردين على التمام والكمال لا يكون الا به وهو مورد
الحمد اذ لا يكون الا به وتقديم ما يكون بالاظهر والاسبق اولى وانسب
الرابع ان الله تعالى قال وقليل من عبادي الشكور وذلك ليس الا لصعوبة
اداء الشكر فتقديم الاسهل على الاصعب اولى مع ان فيه نوع ايماء
الى اظهار العجز واما اطلاق الحمد والشكر وعدم تقييدهما بايراد ما يتعلق
بهما فلئلا تختصا بجميل دون جميل واما تخصيص كل من الالاء والنعماء
بكل من الحمد والشكر فسيجيء في الشرح فلنضرب عنه الصفح قال الشارح
النحرير عامله الله بلطفه الخطير الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم و
التبجيل اي الحمد هو الوصف بشيء يعد في العرف جميلا لاجل جميل آخر
مثله من الانعام وغيره بموافقة القلب اعتقادا ومحبة ورضاء وخضوعا وخشوعا
وعدم مخالفة الاركان سواء طابق الاعتقاد الواقع اولا وبلا غرض
من الاغراض وباعث من البواعث سواء كان غاية مترتبة عليه
او حاملا فقط غير الجميل الذي وقع الحمد لاجله حتى ان قصد اداء حق
النعمة وقصد تعظيم الحامد لا يجوز ان يكون غرضا من الحمد وباعثا عليه وما
وقع في شرح خطب الكتب حمد الله تعالى بكذا اداء حق نعمه كذا فمحمول على
التجوز والمسامحة يعني حصل بحمده اداء حق نعمه كذا لا انه حمده ليترتب
عليه الاداء لانه ح يكون تعويضا لا انشاء للتحميد فالحمد هو الوصف
الذي لا منشأ له الا ما سوى تصور الجميل في المحمود وكون منشأ ذلك
داخل في مفهومه ولذا اذا اخبر عن حصول مفهوم الحمد يذكر ذلك المنشأ
بكونه مدخول على كما يقال حمدت على كذا وربما يحذف لغرض من الاغراض

الا ان اعتبار ذلك لا يجب جوهر لفظ بل بواسطة حرف الجر وهو كلمة على كما
ان اعتبار الوصف بالجميل بواسطة الباء فقولنا الحمد وصف بالجميل على الجميل
تعريف له باعتبار صلته المتعدية بها اليها لان هذان القيدان معتبر فيه
باعتبار جوهر لفظه بلا اعتبار صلاته معه حتى يلزم الاستدراك في قولنا حمدت
زيدا بمكارم الاخلاق على احسانه ويحتاج الى الدفع باعتبار التجريد
في لفظ حمدت كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا اذ الليل
معتبر في جوهر لفظ اسرى وبقولنا يعد جميلا في العرف خرج وصف
الظالم بنهب الاموال على الشروط المذكورة لاعتقاده انه صفة كمال
وبقولنا لاجل جميل آخر مثله خرج الوصف للاجرة وامثاله و
بقولنا لا لغرض خرج ما للغرض والباعث مدخل فيه كالوصف
فيه للخوف او جلب النفع او قصد الادرار كقصد انه احسن الي فلا بد
ان اصفه بالجميل عوضا عن احسانه وغير ذلك من الاغراض والبواعث
وبقولنا بموافقة القلب خرج الاستهزاء والسخرية ونحو ذلك مما ينبئ عن
اعتقاد القلب او عن محبته ورضائه او عن خضوعه وخشوعه وبقولنا
عدم مخالفة الاركان خرج ما خالفه الاركان مخالفة يوجب الاخلال
بالتعظيم سواء كان عمدا او سهوا او متعمدا لاجل غرض مانع للمحمود
او الحامد او غيره من الاغراض والبواعث فان جميع المذكورات
المخرجة بتلك القيود لا يسمى حمدا لغة وعرفا واعتبرنا بالاركان عدم
مخالفتها لا موافقتها لانه يكفي في صحة الحمد عدم مخالفتها ولا يلزم موافقتها
باتيان عمل من اعمالها وانما قلنا ان الوصف الذي يكون لغرض
من الاغراض وباعث من البواعث حتى قصد التعظيم ليس بحمد
لان الحمد انشاء الوصف بالجميل ناشئ من اعتقاد الجميل في المحمود
اي هو الباعث على هذا الانشاء وربما يقوى ذلك الباعث في ايجاب

٢١

هذا الانشاء بوصول نعم المحمود الى الحامد فينشئ الحامد هذا الوصف
بلا قصد تعويض تلك النعم به فيكون حمدا حتى لو قصد التعويض لم يكن
حمدا وهذه المذكورات تفصيل ما اعتبر في حقيقة الحمد والعبارة المغنية
عن التفصيل هو قول الشارح الحمد هو الوصف الخ لان قوله بالجميل يتبادر
منه ما يعد جميلا في العرف لا في اعتقاد الواصف وقوله على جهة التعظيم
معناه على ما هو جهة ومنشاء للتعظيم بحسب العرف وهي الجميل المحمود عليه يرشدك
اليه قوله في تعريف الشكر وعلى النعمة خاصة والشريف لما حمل الجهة على معنى
الطريقة اي على طريقة التعظيم ونهجه على ما وجه به الشراح قول صاحب
الكافية الفاعل ما اسند اليه الفعل على جهة قيامه به حكم بعدم اشتمال
التعريف قيد المحمود عليه ثم ذكره الشريف بعد كونه محلا لقيد المحمود عليه
لا يفي بالمقصود الذي هو اشتراط التعظيم الا بتكلف بل ربما يمكن ان يوهم
خلاف المقصود لانه لا يلزم من كون الوصف على طريق التعظيم حصول
التعظيم في الواقع بل يلزم كونه على طريقه فقط سواء قصد التعظيم في الواقع
اولا بل ربما يقصد هذا المعنى من مثل هذه العبارة كما في عبارة الكافية
المنقولة آنفا لانه قد يكون طريقة القيام في الفاعل ولا قيام في الحقيقة
كما في لم يقم على ما صرح شراحها ثم المتبادر من كلمة على المفيدة معنى
المقابلة المشعرة لمعنى الباعثية هو كون مدخولها فقط باعثا للوصف لا شيء
من الاغراض والبواعث كما لا يخفى على الواقف على اسرار العربية واما التعبير
عن المحمود عليه بجهة التعظيم والتبجيل فللاشارة اللطيفة الى ان الوصف
المذكور انما يعد حمدا اذا كان في مقابلة امر هو منشاء للتعظيم الظاهري
والباطني فيفهم منه فهما واضحا اشتراط التعظيمين في الحمد فعلى هذا يكون جميع
القيود المعتبرة في حقيقة مفهوم الحمد والشروط الخارجة عنه مفهوما من
عبارة التعريف قال سيد النحارير الحمد النحارير لما كان الحمد الخ اعلم

ان الشارح روح الله روحه كتب على شرحه حواشي لطيفة ليسهل مراده
وحل اعلاقه وجمعه تلميذه مولانا مبارك شاه ولذلك نسب تارة اليه
واخرى الى الشارح واكثر حواشي مأخوذ منها فلابد ان نشير الى مأخذ
كلامه ليظهر لك ما اضافه اليه وهذا الكلام اعنى تعليل تناول الحمد بقوله
لما كان الحمد مذكور في تلك الحواشي ايضا لكن الشريف اضاف اليه قوله ولم يقيد
ايضا لاتمام التعليل لان تناول الحمد لا يستلزم عموم الحمد اذا قيد الوصف
بمقابلة النعمة وكذا عدم التقييد لا يستلزمه اذا اختص الجميل بالانعام لان
التوصيف بالانعام في مقابلة الصفات الكمالية الغير الانعامية مما يمجه الذوق
السليم والطبع المستقيم كما يمج الوصف بجميل غير الانعام على آخر كذلك بل
التوصيف بالانعام لا يكون الا في مقابلة الصفات الانعامية وان كان يمكن
ان يوصف بغير الانعام في مقابلة الانعام فظهر ان تناول الحمد لا يظهر الا بمجموع
الامرين فالقصر باحدهما تقصير فلا تكن من المقصرين **قوله** من مكارم الاخلاق
الخلق ما يصدر عنه الافعال بسهولة كسبيا كان او خلقيا فيكون عاما للاختياري
وغيره والتمثيل به لا يقتضي تناول الحمد لشقيه حتى يلزم سماحة الترديد المذكور
بعده على انه يمكن ان يكون الترديد لاستيفاء مهارب الخصم **قوله** على جهة التعظيم
الخ اى على جهة هى التعظيم او على طريقة قصد بها التعظيم في الواقع وعلى الاول
يكون قوله ظاهرا وباطنا قيدا للتعظيم وعلى الثاني يجوز ان يكون قيدا
للجهة وتفصيلا لها ايضا وحاصله كون الوصف متلبسا بالتعظيم وليس معناه
على طريقة التعظيم وطرزه اى على وجه يفهم منه التعظيم حتى يلزم ان يكفي في
الحمد كون الوصف على طرز التعظيم وان لم يكن فيه تعظيم في الحقيقة كما في
عبارة الكافية **قوله** ظاهرا وباطنا نقل عنه حاشية وهى قوله التبجيل
يرادف التعظيم وقدم فائدة العطف بين المرادفين وقد انضم اليها هنا
رعاية السجع المعين على تلقى الاذهان للمعاني لكنه اشار هنا الى توجيه آخر

انتهت قوله وقدم فائدة العطف الخ اشار الى ما ذكر في عطف الافتكار على
التأمل وقوله الى توجيه آخر اشاره به الى حمل التعظيم الظاهري وحمل التبجيل
على الباطني بقرينة عطف احدهما على الآخر لان العطف يشعر المغايرة مع
ان الحمل على الافادة اولى من الاعادة وان كان التعظيم الظاهري والباطني
يمكن ان يفهم ايضا على تقدير الاعادة لان التعظيم في اللغة عام لهما فيجوز ان
يقصد من اللام استغراق الانواع سيما اذا عطف عليه مرادفه اذ يحصل
التكرير الدال على التأكيد والمبالغة واما عدم تعرض الشريف للتبجيل في بيان
المعنى واقتصار التقييد بقصد ظاهرا وباطنا على التعظيم فليس بشيء لانه يريد
انهما قيد للتعظيم المذكور في الشرح وعطف التبجيل عليه عطف مرادف بل لانه
يريد بيان حاصل المعنى لاجل قيد التعظيم الواقع في التعريف فلا يناقض ما
في الكتاب كما نقل عنه **قوله** مطابقة الاعتقاد اى لوصف اللسان لا للواقع
ويعني به الاعتقاد العام من الجازم والراجح سواء كان ثابتا او تقليدا مطابقا
للواقع او لا مع مقارنته للمحبة والرضا المشروط بهما التصديق الايماني ولذا
لم يعتبر ايمان بعض الكفرة مع انه كان مصدقا لان المتبادر من الاعتقاد
في امثال هذه المقامات ما يكون كذلك وايضا المتبادر من الاعتقاد في العرف
العام معنى يلزمه صدق النية وخلوص الطوية **قوله** بل استهزاء وسخرية او
ما في حكمها وادراج ما في حكم الشيء والاقتصار عليه شائع او اراد بالاستهزاء
مجازا ما عرى عن الاعتقاد المذكورة مطلقا او بنى كلامه على الاغلب
فاندفع الاعتراض بصورة الشك وعدم الخطور والوصف بالاكراه ووصف
النائم والمجنون والخائف والطامع وغير ذلك مما يصدق فيه الاستهزاء مع
انه عرى عن مطابقة الاعتقاد المذكور فلم يكن حمدا ويجب ايضا ان يعلم ان المراد
من الاعتقاد اعتقاد ثبوت الجميل الموصوف به للمحمود لا اعتقاد مضمون الجملة
الحمدية فلا يضير فيه كون تلك الجملة انشائية **قوله** لا يقال الخ منشأ السؤال قوله

لانه اذا عرى عن مطابقة الخ و قوله ايضا اى كما اعتبر فعل اللسان و حاصله
انه يلزم من تقييد التعظيم بالظاهر والباطن ان يعتبر فى الحمد فعل الجنان والاركان
كفعل اللسان فلا يصح قوله وهو باللسان وحده و ما يتفرع عليه وكذا الفرق بينه
وبين الشكر الاصطلاحى ان قلت نعم من قوله والاركان اشتراط فعلهما فى
الحمد مع انه لم يسمع من اهل اللغة قلت اعتبار الفعل اعم من اعتباره من جهة الوجود
والعدم وفعل الجنان معتبر بحسب وجوده وفعل الاركان المخالف المبنى عن عدم الاعتقاد
او المخل بالتعظيم فقط بحسب عدمه ولك ان تقول الاطلاق على عدم المخالفة صحيح لغة
قوله كما اشرنا اليه اى بقوله وانما اشترط الخ وانما قال اشرنا مع ان
كونهما شرطا مذكور صراحة لان المصرح به شرطية التعظيم الظاهرى والباطنى و
هما غير فعل الجنان والاركان بل هما مستلزمان لهما فالتصريح بهما اشارة
اليهما او نقول المقصود بالافادة من قوله وانما اشترط انهما مما يجب فى الحمد
ولم يتعلق غرض هناك بكونهما بطريق الشرطية او الجزئية وان دل اللفظ
عليه بحركة فكان كونهما شرطا فى حكم المشار اليه لانه ليس مقصودا بالافادة
والاشارة كثيرا ما يجى بهذا المعنى على ان الاشتراط ربما يستعمل على وجه يعم
الداخل والخارج فلا يكون لفظ الاشتراط صريحا فى الشرط بمعنى الخارج
بل يتبادر منه ذلك فيكون فى حكم الاشارة قوله شرطا لكونها الخ يعنى ان كل
واحد من التعظيمين شرط فى وجود ما صدق عليه الحمد لغة لا داخل فيه حتى يلزم كون
ما صدق عليه الحمد عبارة عن المجموع كما فى الشكر العرفى وان كانا داخلين
فى مفهوم الحمد اللغوى شرطهما ولذا اعتبرهما الشارح فى تعريف الحمد بحيث ينبئ
الخروج والشرطية بالنسبة الى ذات الحمد ولاحظ ورفيه اذ لا يلزم ان
يكون كل ما دخل فى مفهوم الشئ داخلا فى ذاته اذ ربما يعتبر شرط وجود
الشئ فى مفهومه فاعتبر ذلك فى السقف فان الجدار ان خارج عن ذاته داخل
فى مفهومه وعلى هذا فلمعترض لنفى كونهما جزئين لتحقيق انهما شرط لذات الحمد وان كان

الجواب قد تم عند نفى كونهما جزا استيفاء لمذاهب الوهم وقطعا لدائرة الشبهة
من كل جانب حتى يسلم قوله وهو باللسان وحده عن ورود المنع من كل الوجوه
قوله ثم الجميل الخ ايراد لفظة ثم اشارة الى ان هذا العموم انما يمكن ان يرد
بعد ثبوت العموم الاول اعنى العموم للانعام وغيره يعنى لما ثبت عموم
الجميل المذكور فى تعريف الحمد للانعام وغيره فاما ان يراد منه عمومه لغير الانعام
عمومه على وجه يتناول جميعه من الاختيارى وغيره كما هو المتبادر من اطلاق
اللفظ او لا يتناول غير الاختيارى على ارادة الخاص من العام بنوع تكلف
نحو صرف المطلق الى الكامل من افراده والغرض من ايراد هذا الاحتمال
البعيد توسعة مجال الكلام باستيفاء الاقسام والاحتمالات كلها بعيدا
كان او قريبا وعلى الاول يصح قولهم مدحت اللؤلؤ على صفائها دون حمدته
واياك ان يتوهم ان النقض بالمثال باعتبار كون الصفاء محمودا عليه فانه مزلة
اقدام السالكين ومضلة افهام السالكين ومنشأ مقالاتهم الفاسدة و
توجيهاتهم الكاسدة واسولتهم الباردة واجوبتهم الشاردة ولذلك
ضلوا فاضلوا بل النقض بالمثال باعتبار كون الصفاء محمودا به لما تبين
عليه من ان الجميل الغير الانعامى لا يوصف عليه الا انه فالمغايرة بين
المحمود عليه وبه لا يكون الا باعتبار يرشدك اليه ايراد السؤال بقوله
فان قيل الخ وقوله بصفات ذاتية دون على صفات وقوله بما ليس
اختياريا وبالجملة السياق والسباق واللحاق دال على ما قلناه ومناد
على الصواب لمن القى السمع وهو شهيد قوله اذا لم يكن للمزعين صحيحة
فلا غ وان يرتاب والصبح مسفر والموصوف اذا لم يكن مختارا اذكر الجميل
بعد لفظ الحمد تارة على كونه محمودا به وتارة على كونه محمودا عليه اى يكون
صلة الحمد تارة على واخرى الباء ولا يجمع ابدا بين الصلتين للاستغناء
باحدهما عن الاخر وللاحتراز عن التكرار المستبشع اذ المحمود به فى مثله عين

المحمود عليه ولا مغايرة بينهما الا بالاعتبار فلو جمع بين الصلتين لكان الجميل
الواحد مذكورا مرتين وكذا الحال في المدح وفي مثالنا ذكر الجميل على وجه
كونه محمودا عليه لكن النقض باعتبار كونه محمودا به المدلول عليه بالمذكور بل
يحصل النقض بالمثال باعتبار ان يقال مدحته دون حمدته مطلقا من
غير ان يلاحظ فيه المحمود عليه او به وقوله على صفائها اورده لكونه جزءا
من المثال ولا يتعلق الغرض بخصوصه وتقريره ان الحمد لما كان هو الوصف
بالجميل والجميل عاما للاختياري وغيره فلم لم يقل حمدت اللؤلؤ مع انه يقال
مدحتها اذ يمكن توصيفها بالجميل على تقدير العموم اذ لها صفات جميلة صفا
كان او غيره فكان الواجب ان يقال حمدتها على ذلك التقدير مع انه
لا يقال قطعا اي لا يصح ان يقال لغة وحاصل جواب الترديد ح ان يقال
سلمنا تناول الجميل المذكور في التعريف لكنه لا يلزم منه ان يقال حمدت اللؤلؤ
لانه اعتبر في الحمد قيد آخر دون المدح وهو ان يكون ذلك الوصف بالجميل
العام في مقابلة امر اختياري هو المحمود عليه من نعمة وغيرها والجميل المذكور
في التعريف محمود به فلا يلزم من عمومه عموم المحمود عليه قدر عمومه وان اشترط
في عموم المحمود عليه للنعمة وغيرها عمومه لهما كما نبهت عليه سابقا وفي قوله فلا بد
هنا اشارة الى ان في التعريف نوع قصور لعدم دلالته على هذا القيد المعتبر
في مفهوم الحمد فلهذا ينبغي ان يحمل هذا المقام قوله كان الحمد مرادفا له لانه معروف
في المشهور بما عرف الحمد به ولا نزاع في عموم الجميل في تعريفه فاذا كان
الجميل في تعريف الحمد ايضا كذلك لزم ترادفهما واحتمال ان يكون هذا المفهوم
الماهية لاحدهما ولازما للآخر مما لا يلتفت اليه في امثال هذه المقامات اعني
بيان الاوضاع والمفهومات اللغوية وحاصله انه يلزم بين المدح والحمد
ترادفه عند عموم الجميل بحسب ظاهر هذا التعريف الذي عرف به كل منهما وهذا
القدر كاف في ورود السؤال ولا ينافي ذلك في ثبوت الفارق بينهما بوجه

آخر غير ظاهر من التعريف كما ذكر في الجواب وانما يعرض للمراد فيه في السؤال
واستعمال المدح في صورة النقض مع انه كان يكفي في النقض ان يقال
ان كان الجميل عاما لغير الاختياري يلزم ان يقال حمدت اللؤلؤ مع انه
لا يصح لغة اذ لمانع ان يمنع صورة النقض بان يقول لعل في قيود التعريف
ما يمنعه من هذا ولعله توصيف الغير المختار بالجميل مطلقا لا يقع في العرف والعادة
فلما تعرض للمراد فيه واستعمال المدح في صورة النقض فكأنه قال لا مانع
في قيود التعريف ويقع في العرف التوصيف بالجميل لغير المختار لان المدح
مع كونه معرفا بهذا التعريف الذي اريد به فيه عموم الجميل يقع في العرف والعادة
على غير المختار قوله لزم ان لا يكون وصفه الخ اذ لا اختيار له ح بالقياس
اليها سواء جعلت عين الذات كما هو مذهب الحكيم والمعتزلة اولا كما هو مذهب
الاشاعرة على ما حقق في موضعه قوله اذ يجوز ان يكون الخ فيه انه لا يلزم
من جواز كون الممدوح عليه غير اختياري ان يكون المدح عاما للفاعل المختار
وغيره اذ يجوز ان يكون ذلك الغير الاختياري صفة للفاعل المختار اذ الفاعل
المختار هو الذي يصدر عنه الافعال الاختيارية لا ما يكون جميع صفاته اختيارية
فالتخصيص بالاختياري وان كان يستلزم اختصاص الحمد بالفاعل المختار
لكن تعميمه لا يستلزم تعميم المدح للفاعل المختار وغيره اذ الصفات الجميلة الغير
الاختيارية يوجد في الفاعل المختار ايضا ففي التعليل نوع قصور ويمكن ان
يقال مراده من قوله مما ليس اختياريا هو غير الاختياري مطلقا اي سواء
كان في الفاعل المختار او غيره كما هو المتبادر من الاطلاق او يقال المراد
من قوله فيختص الحمد بالفاعل المختار اي في المحمود عليه لا في كل فعل لان
المتفرع عليه قوله بازاء امر اختياري هو الاول لا الثاني فيكون المراد
من قوله دون المدح متفرعا على ذلك انه يجوز ان يكون المدح للفاعل
الغير المختار في الممدوح عليه وهذا القدر هو اللازم من كون الباعث

اختيارا في الحمد دون المدح واما ان المدح بل يستعمل في غير مختار على الاطلاق او ان الحمد يستعمل في كل فاعل مختار عاقل او غيره فلم يتعرضه الشريف اذ سوق كلامه يقتضي الفرق بينهما من جهة الموصوف عليه لانه شرع في الكلام بيان عموم ما يقع الحمد في مقابلته فانجر كلامه الى تحقيق ذلك وبيان وجوب اعتباره في تعريف الحمد ولزم منه بيان الفرق بين الحمد والمدح بهذا الامر الواجب اعتباره في الحمد على وجه التبعية لانه قصد منه اصلا الى تحقيق الفارق بينهما حتى يستوفي الكلام فيه فلا علينا ان نحقق الفرق بينهما ونفصله بعض التفصيل اعلم ان المدح هو وصف الشيء اي شيء كان بالجميل على الجميل اي جميل كان بخلاف الحمد فانه وصف العاقل المختار في الجميل الذي يحمد عليه باي جميل كان فلا يقال حمدت الفرس على سرعة عدوه وسعة خطوه كما يقال مدحت عليهما الا على سبيل المجاز على القول الاصح وفيه قول آخر سيذكره الشريف بقوله ومنهم الخ ثم الظاهر عندي ان كون الموصوف عليه اختياريا في الحمد ليس بشرط لكنه مختص لغة بذوي العقول وهو مختار الشارح ايضا كما صرح في حاشية الكشاف وايضا قوله على جهة التعظيم والتبجيل لا يخلو عن نوع الاشعار بذلك لان التعظيم في غير ذوي العقول غير معقول حقيقة وان وقع في الكلام يقرب من التأويل كتعظيم بيت الله وتعظيم الزيارات ونحوهما واما قول ان عمر الصبر الحمد في المواطن الا عليك فانه مذموم وامثاله فمحمول على الاسناد المجازي وغير ذلك من المحامل والتأويلات كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وانما قلنا ان الحمد ليس يشترط فيه ان يكون المحمود عليه اختياريا لكنه مختص بذوي العقول لانهم يحمدون على صفاتهم الجميلة اختيارية كانت او غيرها ولا يحمد غيرهم على الصفات الاختيارية وغيرها على ما يشهد به موارد الاستعمال ولذا لم يكن مرادفا للمدح ولم يصح لغة ان يقال حمدت اللؤلؤ على صفائها لا لكون الصفاء صفة غير اختيارية ولذا اورد الشريف الجواب

بقوله وقد يجاب اشارة الى ضعفه فكانه لم يرتض اختصاص الموصوف عليه بالاختياري في الحمد **قوله** فان قيل هذا السؤال متفرع من اعتبار القيد الزائد في مفهوم الحمد حاصله ان يقال انك قد اعتبرت قيدا آخر في مفهوم الحمد فلا بد ان يوجد في جميع افراده مع انه ربما يوجد الحمد بدون ذلك القيد كما اذا وصف الشجاع بشجاعته كما نقل عنه رح يعني ان ما ذكرته يدل على انه لا بد في كل حمد من محمود به ومحمود عليه وليس كذلك انتهى وفي هذا السؤال اشارة الى ما قلنا من ان الجميل الانعامي يوصف في مقابلته بالجميل الانعامي وغيره والجميل الغير الانعامي لا يوصف الا بنفسه وفي مثل ذلك لا يكون المغايرة بين المحمود عليه وبه الا بالاعتبار كما لا يخفى على المتأمل في تقرير السؤال ان قلت الشجاعة صفة غير اختيارية فلا يجوز ان يحمد عليها قلت صفة الشجاعة كما يكون غريزية يكون ايضا اكتسابية تحصل بالتمرن في الحروب فان الملكات الفاضلة والاخلاق الحسنة المرضية يمكن تحصيلها بالاكتساب كما بين في علم الاخلاق وايضا كما يطلق الشجاعة على الخلق والملكة يطلق على آثارها الاختيارية وهي الخوض في الحروب والضرب والطعن والقتل وغير ذلك مما لا يخفى **قوله** ومن حيث قيامها الخ لانه يكون باعثا بقيامه فيه على الحمد والمحمود عليه وبه في امثاله متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار بحسب المعنى وان كان التغاير بينهما بالذات بحسب اللفظ واعتبر في السؤال تغايرهما بالذات بحسب المعنى وفي الجواب اتحادهما بحسب المعنى مع كفاية التغاير الاعتباري **قوله** ومنهم من منع المدح هذا جواب آخر عن السؤال باختيار الشق الثاني فان ما تقدم في الجواب الاول من الفرق بين الحمد والمدح كان على جواز صحة الوصف بالجميل الغير الاختياري مطلقا اي سواء سمي مدحا او حمدا ثم منهم من ذهب الى ان الوصف مطلقا بالجميل الغير الاختياري لا يصح على طريقة اظهار الكمال الذي هو حاصل مفهوم

المدح والحمد ومراد من قولهم الوصف بالجميل لانه لا يوصف الشيء بالجميل الغير
الاختياري مطلقا حتى على قصد التخصيص او التمييز او الكشف وغير ذلك مما يقصد
بالتركيب التوصيفي فلا يصدق على الوصف بالجميل الغير الاختياري مفهوم التوصيف
بالجميل على ما يراد به في تعريف المدح والحمد فلا يطلقان عليه فان صاحب
الكشاف قال كل ذي لب وراجع الى بصيرة لا يخفى عليه ان الرجل لا يمدح
بغير فعله وقد نفى الله الثناء بفعل الغير على الذين انزل فيهم ويحبون ان يحمدوا
بما لم يفعلوا ثم لما راى ان الوصف بالجمال وحسن الاعضاء شائع مقبول
بين الجمهور اشار الى تاويله بقوله الذي سوغ لهم ذلك انهم راوا حسن
الرواء ووسامة المنظر في الغالب يسفر عن مخبر مرضي واخلاق محمودة فلم يجعلوه
من صفات المدح لذاته ولكن لدلالته على غيره ثم قال على ان من محققه النقاد
من دفع صحة ذلك وخطأ المادح به وجعل الوصف بالجمال ونحوه مما ليس
للانسان فيه عمل غلطا ومخالفا للمعقول هذا فقد تبين لك ان من يمنع صحة
المدح بما ليس اختياريا انما يريد منع صحة الوصف على طريقة اظهار الكمال
مطلقا سواء سمي مدحا او حمدا واراد لفظ المدح بمجرد التعبير عنه لا التخصيص
المنع بخصوص صحة الوصف الذي يسمى مدحا كما يشعر به العبارة بظاهرها
يرشدك الى ما قلنا قول الشريف واما الوصف ح وبفهم من هذا منع صحة الوصف
على الجميل الغير الاختياري بالطريق الاولى فعلى هذا يكون قوله ومنهم ح
جوابا عن الترديد باختيار الشق الثاني والتزام التاويل في وصفه تعالى
بصفاته الذاتية بجعلها بمنزلة الاختيارية لكونه تعالى مستقلا وكافيا فيها و
كذا الحال اذا وصف عليها اذ السر في عدم جواز كون الجميل الغير الاختياري
محمودا عليه عدم كونه كما لا لصاحبه اذ لا دخل له فيه كما في المخلوق فاذا
كان صاحبه مستقلا فيه بحيث لا دخل فيه للغير بل هو كاف فيه فلا فرق ح
بين الاختياري وغيره في كونها صفة كمال لصاحبه وصفات الله تعالى

كذلك فيصح الحمد عليها وليس مرادهم من الشرط المهم الاختياري في المحمود عليه
الا كونه صفة كمال للمحمود الا انهم عبروا عن هذا المعنى بكونه اختياريا لكونه
كذلك في الاكثر وايضا يجوز ان يراد من الاختياري ما ليس من الغير على
وجه الاضطرار فالاظهر على هذا ان يكون منع الوصف بما ليس اختياريا
بالنسبة الى المخلوق واما بالنسبة الى الخالق اذ صفاته تعالى لا دخل فيها للغير
اذ صفا سواء كان صدوره على وجه الاختيار او الايجاب هذا غاية
ما يمكن ان يقال في ان يجعل قوله ومنهم ح جوابا آخر عن السؤال المذكور
ولا يخلو عن نوع تكلف فالظ اذن ان يقال ان قوله ومنهم ح من
تتمة الفرق السابق بين الحمد والمدح لا جواب آخر برأسه عن الترديد
المذكور فانه لما اقتضى الجواب المذكور الفرق بين الحمد والمدح بما ذكره
وكان الفرق غير مرضي عند بعضهم لانه يمنع المدح بما ليس باختياري فيلزم
منع المدح على ما ليس اختياريا ايضا كما نبهت عليه فلا يرد ان يقال ان المناسب
على هذا التوجيه ان يقال منهم من منع المدح على ما ليس اختياريا فانه لو
قيل كذلك لربما اوهم انه يمنع كون الموصوف عليه غير اختياري
لا الموصوف به كالقول السابق في الحمد وذلك خلاف ما صرح
به في كلام المانع فالصواب ان يقال بما ليس ح فان فيه تحقيق مذهب
المانع مع انه يتم المقصود ايضا وهو عدم جواز كون الممدوح عليه غير اختياري
كما لا يجوز في الحمد فيبطل الفرق المذكور بينهما على مذهب المانع اورد كلام
المخالف اعطاء لحق المقام وبسطا وتفصيلا للكلام بايراد الجواب على وجه
يعلم منه ما له وعليه فكانه اشار به الى ان الجواب غير مرضي عند البعض ففيه
ضعف كما يشعر به ايضا قوله وقد يجاب مع ان فيه ايماء ايضا الى
الجواب باختيار الشق الثاني واشار الى دفع ما يلزمه من النقض بالصفات
الذاتية بقوله وقيل مؤول فانه فتح باب التاويل فلك ان تؤول

الصفات بما يناسبها فافهم وعلى التقديرين لا يعرض في هذا الكلام لحال الرادفة
بين الحمد والمدح نفيا واثباتا اذ الفارق الآخر بينهما غير الفرق الذي منعه
المانع يحتمل عنده وجودا وعدما لكن المتبادر من قوله المدح والحمد اخوان
والحمد نقيضه الذم هو المرادفة ثم اعلم ان للمنازعة ههنا مقامين الاول
ان تعلق التوصيف مطلقا بالجميل الغير الاختياري الذي يقصد به التعظيم اي
سواء وضع له لفظ الحمد او المدح او لم يوضع شيء منهما له وسواء وقع
الجميل موصوفا عليه وبه هل يصح بحسب العقل في نفس الامر اولا فمنعه
صاحب الكشاف مطلقا والحق جوازه بحسب العقل في نفس الامر مطلقا فان
العقل لا يأبى عن الوصف على قصد التعظيم بالمزايا والوصف عليها مطلقا سواء
كانت اختيارية او غيرها اذا كان الموصوف متصفا بها ولم يكن مجبرا او
مكرها فيها لدلالتها على نوع تعظيم واما الفرق بين الموصوف به وعليه
بتعميم الجميل في احدهما للاختيارية وغيرها وتخصيصه بالاختيارية في الآخر
بحسب العقل فمما يأباه سلامة الفطرة هذا الثاني اعتبار عموم الجميل او
خصوصه في مفهوم الحمد والمدح بحسب الوضع وفيه خمسة اقوال الاول
المنع مطلقا ذهب اليه صاحب الكشاف وبعض من تقدمه من محققي العربية
كما نقلناه من الكشاف والثاني القول بعمومه في المدح من الجهتين وخصوصه
في الحمد منهما واليه ذهب البعض من العلماء والثالث القول بالعموم في
المدح ايضا والخصوص في المدح من جهة كونه محمودا عليه لانه ذهب اليه
الامام الرازي وكثير من العلماء والمفسرين ايضا ربما يشعر كلام بعضهم
باختصاص الحمد ايضا بذوي العقول وقد صرح بعضهم بذلك وارتضاه
الشارح في حواشيه للكشاف الرابع القول بعمومه في المدح والحمد من
الجهتين لكن يختص الحمد لغة بذوي العقول وهذا ما عليه الجمهور وهو المفهوم
من موارد الاستعمال الخامس القول بعموم الحمد من هذه الجهة ايضا فيكون

الحمد من الجهة ايضا فيكون الحمد والمدح مترادفين وهذا هو المفهوم
من عبارة الصحاح حيث قال الذم ضد المدح والمذمة ضد المحمدة بعد
ما قال الحمد ضد الذم ولم يذكر له معنى اكتفاء بتفسير ضده ضمنا اعني المدح
بالثناء الحسن لكن اختصاص الحمد بذوي العقول وعموم المدح لهما في الاستعمال
مما يميل الى انكاره ولعل من يقول بترادفهما يقول انه ناش من
الاستعمال كما شاع كثرة استعمال الحمد في الخالق وكثرة استعمال المدح
في المخلوق مع ان نسبة كل منهما الى الخالق والمخلوق بحسب الوضع على
السواء باتفاق الكل هذا هو جملة الاقوال في مفهومي الحمد والمدح
بحسب اللغة والاصح عندي هو القول الرابع وهذا ما وجب علينا من
الابلاغ وما على الرسول الا البلاغ فعليك الاختبار ثم الاختيار قوله
ما اول له لدلالته نقل عنه وجه الدلالة ان صباحة الخد يدل على المزاج و
واعتدال المزاج يدل على الافعال الجميلة انتهى ومما يؤيد هذا المعنى
قوله عم اطلبوا الحوائج من حسان الوجوه قوله تصريح بما فهم الى
آخره يحسن قوله في الشكر لكن مورده يعم اللسان وقوله ضمنا اي
لزوما او لا صراحة ولا قصدا من اللفظ وليس المراد انه مدلول
تضمني للفظ الوصف وكون فعل اللسان متبادرا منه لا يستلزم انفهام
معنى اللسان على الدخول في مفهومه بل هو مدلول بالدلالة الالتزامية
على كونه خارجا من المفهوم مضافا اليه ذلك الفعل المخصوص فالاضافة
الى اللسان داخلة في مفهوم الوصف على المتبادر والمضاف اليه
خارج كمفهوم العمى بالنسبة الى مفهوم البصر ولما كان المقام مظنة ان
يقال ان الوصف يعم اللساني والجناني بدليل صحة قوله وصفه في
نفسي بكذا فكيف يدل على انه باللسان دفعه بانه اذا اطلق الوصف
لم يتبادر منه الى الفهم الا ما هو باللسان والفاظ الحد و يحمل على ما يتبادر

منها فان قلت اذا كان معنى اللفظ عاما والعام لا دلالة له على الخاص بوجه
فكيف يتبادر الى الفهم قلت امثال ذلك كثيرة ومنه الوجود فانه اذا
اطلق يتبادر منه الى الخارج مع صحة تقسيمه الى الذهني والسر في ذلك
اما ظهور ذلك الخاص بحسب الماهية والانية او لكثرته في نفسه او كثرة
استعمال اللفظ في القدر المشترك في ضمن ذلك الخاص فيصير كانه حقيقة
معناه ويجوز ان يكون اللفظ حقيقة في ذلك الخاص ومجازا في خاص آخر
غيره ويكون التقسيم باعتبار معنى ثالث شملهما بطريق عموم المجاز قوله
واعلم ان القول المخصوص الخ لم يرد به مجرد ان الدلالة على التعظيم
معتبر في مفهوم الحمد لغة لان لفظ التعريف اوضح دليل على تجرد اعتبار
الدلالة فلا حاجة الى ذكره فضلا عن تأبيده ولم يرد ايضا ان حقيقة
الحمد لغة الوصف بالمعنى المصدري واطلاقه على القول بمعنى المقول
لكونه دليلا عليه ومظهرا له لان هذا المعنى ايضا مما لا يتوهم خفاؤه
على ان اللفظ لا يساعده والسوق لا يوافقه ولا ان اختصاص
الحمد بالقول والشائع في لسان اهل اللغة ليس لكونه مقام القول
بل حقيقة شيء يظهر به صفة الكمال او نفس اظهارها لكنه خص بالقول
لانه المتعارف المشهور في الاظهار والتعريف المذكور للحمد يكون
في الحقيقة تعريفا لنوع منه اذ لا خفاء في فساده لانه لا شبهة في
اختصاص الحمد لغة بالقول الملفوظ المسموع بالحس الظاهر لاطباق
جمهور اهل اللغة عليه ودعوى الوضع على خلاف ما عليه الجمهور من
غير سند يعتمد عليه من النقل من ائمة اللغة او شهادة الاستعمال
غير مسموعة وكلام بعض الصوفية مع ان له محملا صحيحا لا يصلح معارضة
لاجماع اهل اللغة بل الحق ان هذا الكلام تمهيد لبيان كون الحق
حامدا لنفسه فانه لما ذكر ان الحمد لا يكون الا باللسان وكان هذا

مظنة

مظنة الاشكال بما ورد في الآيات والاحاديث من ان الله تعالى
يحمد ذاته مع انه منزه عن اللسان وقد التزم علماء الظاهر تأويله بانه
مقول على السنة العباد وتعليما لهم كيف يحمدونه تعالى كما قالوه في التسمية
اراد ان يذكر تحقيقا يندفع به هذا الاشكال بلا تكلف فذكر ذلك
التحقيق وعلم منه ان الحمد يطلق على الفعل ايضا وان كان بحسب
المجاز فقال ومن هذا القبيل حمد الله اي من قبيل الحمد الفعلي ايضا
فاندفع الاشكال بلا حاجة الى ما تكلف وحاصله ان القول المخصوص
بمعنى الوصف بالجميل ليس وضع له الحمد واطلق عليه لكونه قولا
محضا مخصوصا بل لانه دال على صفة الكمال ومظهر لها يعني ان الملحوظ
الاصلي والعمدة العظمى في وضع لفظ الحمد لهذا القول المخصوص
هو هذا المعنى لا خصوصية القولية فقط كلفظ القلم والفرجار فان وضعهما
لما اطلق عليه ليس لانه قطعة من القصب او الحديد فقط بل لانه يكتب
به صور الحروف او يرسم خطوط الجداول وهما العمدة في وضعهما وخصوصية
القصبة والحديدة في مفهومهما وقعت على سبيل الاتفاق لكونهما من
الاسباب التي عرضت عند الوضع وقس عليهما لفظ الحمد فاذا كان
العمدة في مفهومه هذا المعنى كان ذلك روحانية الحمد ولبابه فلذلك
ادعى بعض الصوفية وهو شيخ الشيوخ جنيد البغدادي ما ادعى لان شأنهم
النظر الى روحانية الاشياء والتنبيه على اللباب والخلاصة معرضا عن
القشر حتى ان الامام الغزالي صرح في بعض رسائله ان لفظ
القلم موضوع لما يكتب به الصور روحانية كانت او جسمية فيصح ان
يطلق على القلم الاعلى الآلهي وهذا ايضا بناء منه على ما ذكر واذا
كان حال هذا المعنى كذلك فكان حقيقة الحمد اللغوي حاصلة عند حصوله
سواء حصل هذا المعنى من القول او غيره فاذا استعمل الحمد فيه فكأنه



مستعمل في مفهومه اللغوي والمقصود من هذا البيان استعمال لفظ الحمد في حق
الله تعالى وان كان على سبيل المجاز لكنه اذا نظر بعين التحقيق فكانه مستعمل
على سبيل الحقيقة فظهر منه ان العلاقة المجازية قوية جدا وان هذا المجاز
في غاية الحسن واللطافة ولذا قال فيما نقل عنه هذا هو التحقيق واما ما يقال
من ذاته تعالى حمد ذاته على السنة عباده فتكلف مستغنى عنه انتهى وما يقال
ان ما ذكره الشريف ره تكلف ايضا لان الكلام النفسي ثابت على اصل
الاشاعرة فيصح حمد الله تعالى لذاته ح بحسب اللغة بلا تكلف ففاسد لان
المعتبر في مفهوم الحمد لغة هو القول اللفظي المسموع بالحس الظاهر لا ما يعم القول
اللفظي والنفسي فالتعميم ح يكون ايضا بحسب المجاز مع ان التوجيه يخص حمله بمذهب
الاشاعرة بخلاف ما ذكره الشريف على ان الكلام النفسي امر دون اثباته
خرط القتاد خصوصا بالنسبة الى عامة اهل اللغة فانهم لا يدركونه اصلا
لانه تدقيق اسعد فيه الاشعري ومراد الشريف توجيه ما وقع في القران
والاحاديث من حمد الله تعالى ذاته ولا شك انهما واردان على لسان عامة
اهل اللغة والعرف العام فوجب توجيه الكلام على وجه يصح في مشرب العرف
العام ويمكن فهمهم اياه ثم ما وقع من كلام الصوفية في الحمد وتقسيمهم
الى الاقسام مبني على المعنى المجازي ذكره الشريف ومرادهم من الحمد القولي
هو ما يكون بالكلام النفسي لا بالقول المعتبر في مفهوم الحمد لغة فلا يكون
الحمد القولي فيما ذكروه واردا على اللغة ولا هو مجاز يصح اعتباره عند العرف
العام واهل اللسان مطلقا كما عرفت فلا يكون قولهم حجة على الشريف اذ مراده
تصحيح اللغة بحملها على اقرب المجازات عند اهل اللسان وايراد كلام
بعض الصوفية نوع تاييد لحسن هذا المجاز لا تصحيح حمد الله تعالى ذاته على
اصطلاحهم واما توصيف ذلك البعض بالتحقيق فاشارة الى ان هذا الاعتبار
في الحمد ناش من نظر التحقيق الناظر الى بواطن المعاني لا الى قوالب

الافعا

الا العالم لانه مع انه في جانب المعلول غير مجتمع الاجزاء بل لان اتيان
الافعال الغير المتناهية لا تفي به القوة الجسمانية خصوصا في الزمان المتناهي
فعلى هذا عدم الامكان في الموارد الظاهرة الجسمانية ظاهر واما الموارد
الباطنة فلا نم عدم الامكان فيه بناء على بقاء النفس الناطقة فقوله لم يمكن
اطلاقه اما بناء على التغليب او اراد عدم الامكان ما هو اعم من
الذاتي والعادي او اراد بقوله بهما مجموع الحمد والشكر من حيث هو
مجموع لا كل واحد منهما كما هو الظاهر من العبارة قوله على التمام والكمال و
لهذا قالوا ان الشكر الواجب على المنعم عليه هو الشكر الاجمالي الواقع
في مقابلة الكل بحيث لا يشذ عنه شيء حتى تلك النعمة التي هي الشكر الاجمالي
في مقابلة الكل فانه باعتبار انه ملحوظ بحسب ذلك العنوان الكلي نعمة مشكور
عليها وباعتبار كونه ملحوظا بخصوصه شكر وقس عليه الحمد الاجمالي ويؤيد
اختيار الجمهور في اداء الحمد ما يدل على الاتصاف اجمالا لان هذا الاجمال
يشابه الاجمال الاول وهو مه لعدم الاختصاص فيه بوصف دون
وصف او التفصيل بقدر الوسع لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق قوله
لاستلزامه تس الخ لزوم التس تم على جميع الاصول اما على اصل
اهل السنة لانه لا مؤثر في الوجود الا الله على اصلهم فكل موجود نعمة
من نعمة الله والحمد والشكر الصادران من العبد من جملة الموجودات
واما على اصل المعتزلة فانهم وان قالوا بان افعال العباد مخلوقة لهم
لكنهم يقولون ان القدرة والتمكن صادرتان من الله تعالى ومرادهم
من القدرة والتمكن هو الاقتدار الذي لا يتخلف عنه الفعل ولا
شك انه لا يتم الا باعطاء الله التوفيق فيه والتيسير لاسبابه
وهم يسمونه اللطف اذا كان ذلك في خلق الطاعة فكل واحد واحد
من الافعال قدرة بهذا المعنى تخصه لان تيسر اسباب هذا مغاير

لتيسر اسباب ذاك لا القدرة التي يدعون كونها قبل الفعل وكونها
متعلقة باكثر من واحد من الافعال ففي كل حمد وشكر قدرة حادثة اوجدها
الله تعالى في العبد ففي كل حمد وشكر تحدث نعمة اخرى هي نعمة القدرة
والتمكن فيلزم تسلسل الافعال بهذا الاعتبار ايضا واما على اصول الحكماء
فلانهم يجعلون جميع الموجودات مقتضى العناية الازلية المقتدرة عندهم
بالعلم بالنظام الاحسن فالعبد على اصولهم مجبور في فعله يتوارد عليه الافعال
من المبدا الفياض بسبب توارد استعدادات مختلفة يعد السابق
منها للاحق وهم يقولون ايضا لا مؤثر في الوجود الا الله لكن التاثير
عندهم مشروط بالاستعداد بخلاف اهل السنة فانهم لا يشترطون الاستعداد
في التاثير هذا على ما يقتضي قواعدهم واما على المشهور من مذهبهم من
ان العبد خالق لافعاله بقدرة موجبة تحدث الله تعالى اياها في العبد عند
حصول شرائط الفعل والمعدات وارتفاع الموانع كما صرح به في
المواقف فلان التمكن والقدرة ح من الله تعالى فيرجع الحمد اليه تع
على هذا التقدير ايضا فيتم التسلسل ثم اعلم ان العجز عن كمال الحمد لله تع
واتمامه على وجه التفصيل ثابت ولو فرض ان نفسه ليس من النعم لعدم
تناهي محامده تع من صفات كماله وكذا الحال في الشكر اذا لم يعتد النعمة
بالوصول الى الشاكر وهو ظ لان نعم الله تع غير متناهية ح وان قيد به
يكون ممتنعا ايضا لان النعم الواصلة وان كانت متناهية لكن كل نفس
وكل لمحة وكل خطرة نعمة علي فلا يمكن العصي للانسان من اداء شكرها
على وجه التفصيل كما لا يخفى **قوله** وما مراه هذا الكلام الى سابقه منقول
عن حواشي الشارح فتفسير كلامه بان التعريفين المذكورين يذكرهما الان
حدان حقيقيان مع انه تفسير على خلاف ما صرح به ونص عليه لا يكاد
يمكن له وجه صحة لان الحد الاسمي والحقيقي انما يكون في الماهيات

الحقيقية التي قصد تعريفها المعنوي والمراد ههنا تعيين المفهومات الوضعية التي اعتبرها
الواضع ووضع الالفاظ بازائها ولا حقيقة لها وراء ما اعتبره فيكون
التعريفات المذكورة في امثال هذه المقامات حدودا لفظية قصد بها
بيان مفهومات الالفاظ بحسب ما اعتبره الواضع داخلا وخارجا والمنقول
في مفهوميهما عن اهل اللغة هو ما ذكر سابقا لا غير **قوله** كما حققه اي في قوله
وعلى التقديرين لا يقال ما تحقق هناك كونه فردا من الحمد اللغوي لا من
العرفي لانا نقول يعرف منه كونه فردا من العرفي ايضا بادنى مقابلة
قوله وانما خص الخ اي لم يعتبر كون ما هو القول المعظم كما يقتضيه
سياق الكلام او لم يعتبر فردا اخر مما يصدق عليه الحمد اللغوي لان الاوهام
العامية تسبق الى ما ذكره لا الى القول المعظم مطلقا ولا الى فرد اخر
قوله لان الاوهام الى اخره يعني ان السابق الى اوهام الناس والمتعارف
فيما بينهم لما كان ذلك كان المقام مظنة ان يتوهم انه معنى عرفي فدفع ذلك
التوهم الناشي من تلك الاوهام فالمدفوع ح ذلك التوهم لا ما سبق الى اوهام
الناس او نقول مراده انه لما اراد الشارح ان يقول ليس الحمد في العرف
عبارة عن المعنى المذكور نفى ذلك الفرد لان الاوهام العامية لا يسبق
منه الا ما ذهب اليه فاقتصر على نفيه كناية به عن نفي المعنى المذكور وعلى
هذا يكون المراد من نفي ما سبق تمهيد بيان المعنى العرفي او نقول المراد
من الاوهام العامية اوهام عامة اهل العرف وكان السابق الى اوهامهم
ان الحمد ذلك من غير ملاحظة انه معنى عرفي او لغوي بخصوصهما وكان كشف
ماهيتهما بالقياس اليهم ناسب ان يدفع هذا الوهم في تحقيق المعنى
العرفي لا اللغوي لان اهل اللغة من حيث هو اهل لغة لا يسبق الى
اوهامهم ذلك فيكون المراد ح دفع ما سبق الى الاوهام العامية و
انما جعل المعنى العرفي معنى حقيقيا والمعنى اللغوي معنى مجازيا ولم يعكس

الامر لانه اعتبر المحامد الواقعة فى متعارف الناس على مذهب العرف و
المص من جملتهم ففسر كلامه على اعتباره من اهل العرف او لان الناس
لما كان لعامه اهل العرف واعتبر الشارح ايضا نفسه من جملتهم كان
التخاطب على اصطلاح اهل العرف فجعل المعنى العرفى معنى حقيقيا
لان اللفظ عند اهل العرف حقيقة فى معناه العرفى ثم ان التعليل بقوله
لان الاوهام العامية الخ لا يوافق المعلل ظاهرا لان ما يشتمل على لفظ
الحمد او ما يشتق منه اعم من الفرد المشار اليه فلا يقتضى تخصيصه بالنفى و
ويمكن ان يقال انه اشار الى ان مراد الشارح بنفى هذا الفرد نفى
ان الحمد عبارة عما يشتمل على لفظ الحمد مطلقا الا انه اعتبر عنه ببعض
افراده تصويرا وتمثيلا وخص هذا الفرد من بينها لانه اشهر او يقال
ان الاوهام العامية ليست تسبق الى خصوصية الحمد لله ولا الى فرد
آخر مما يشتمل على لفظ الحمد مطلقا بل الى مفهوم كلى يوجد فى تلك الافراد
كلها وهو مفهوم ما يشتمل على لفظ مطلقا ولما كان ذلك المفهوم الكلى
مشتهرا فى ضمن ذلك الفرد المخصوص وهو قولك الحمد لله نفى ذلك
المفهوم الكلى بنفى ذلك الفرد بطريق الكناية كما يقال ليس فى الدار
حاتم مريدا به نفى جنس الجواد مطلقا او يقال ان مراد الشارح ان
الحمد ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله او ما فى حكمه الا انه اقتصر
عليه لان ادراج ما فى حكم الشئ فى الشئ شايع والشريف اظهر
ذلك فى التعليل اشارة الى اعتباره فى المعلول وعلى هذا يظهر
الانطباق بين التعليل والمعلل هذا ولا يبعد ان يقال ان
الاوهام العامه يمكن ان تسبق الى خصوص هذا الفرد للتجدد بين
المشهورين المذكورين فيما سبق ولذا خص النفى به واما تخصيص
كون المحمود هو الله به فاما لانه مما تسبق الى الاوهام العامية ايضا

استعمال الحمد فى حقه تع شرح فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما
الخ المراد من الاشعار الدلالة بحيث لو علم المشعر به فلا يقدح
فيه عدم العلم بالمشعر او عدم ظهوره كما فى فعل القلب لا يقال العلم
بفعل القلب لو كان فانما يكون بفعل آخر من الحامد فيكون هو المشعر
لا فعل القلب لانا نقول بعد التسليم اشعار احد الفعلين لا يمنع اشعار
الآخر والفعل الآخر انما يعتبر قرينة لفعل القلب لا انه حمد مستقل قوله
بسبب الخ يفيد فائدة قولك فى مقابلة النعمة ومتعلق بتعظيم اى يشعر
بتعظيم هو فى الواقع بسبب كونه منعما وليس المراد ان كونه كذلك
مشعر به ايضا اذ يكفى فى الحمد كون التعظيم المشعر به كذلك بحسب نفس
الامر المعتبر فى مفهوم الحمد الاشعار بالتعظيم المسبب من الانعام فقط
لا والاشعار بكونه بسبب الانعام ايضا وكذا الحال فى اضافة التعظيم
الى المنعم فان المعتبر فى الحمد ايضا اشعار التعظيم المضاف الى ذات
هو بعينها المنعم الذى هو متصف بصفة الانعام فى الواقع ولم يعتبر فيه
الاشعار بمنعمه من وقع التعظيم له وان اعتبر فى مفهوم الحمد كون المعظم
منعما وكون التعظيم بسبب الانعام فالمعتبر فى مفهوم الحمد هو ذات
هذين المفهومين لا الاشعار بهما وربما يمكن ان يقال قوله بسبب متعلق
بقوله فعل وح يظهر المعنى وان كان فيه نوع بعد بحسب اللفظ و
قوله اعنى الاعتقاد قد مر فى مباحث الحمد اللغوى ما ينبغى لان يراد
من الاعتقاد فليتذكر ثم الظ المتبادر من التعريف ان لفظ الحمد
موضوع فى العرف لمعنى لا يتصور فى حق الخالق اى لا يصح ان
يكون حامدا بهذا المعنى ويؤيده تقسيم الشارح الفعل على وجه
لا يكاد يصح فى حقه تعالى اللهم الا ان يحمل فى التعريف ويحمل تقسيم الشارح
على تقسيم فعل العبد لان التقسيم ظاهر فيه وان كان يمكن ان

بعتبر مثل هذا التقسيم الخالق ايضا اذ له علم ازلى بمنزلة الاعتقاد و
كلام نفسى بمنزلة فعل اللسان وايجاد اشياء يفهم منه التعظيم بمنزلة
فعل الاركان والكل بمجل واما الشكر فعلى معنيه لا يصح ان يوصف
به الله تعالى لان وصول النعمة الى الشاكر معتبر فى مفهومه اللغوى
واما على مفهومه العرفى فعدم الصحة اظهر من ان يخفى وتوصيف
الله تعالى بانه شاكر وشكور يجب حمله على المجاز اى يقبل شكر الشاكرين
كالتواب بمعنى يقبل توبة التائبين قوله منزه عن سمات الحدوث بمعنى
السمات لانه مصدر يقع على المفرد والجمع ولم يرد كمال التنزه المخصوص
بجنابه تعالى كما قد يوهمه اللفظ واللام يشمل التعريف الحمد لغيره تعالى فيكون
الحمد العرفى كالشكر العرفى فى كونهما مختصين بالله تعالى وسيصرح
خلاف ذلك قوله كما نبهناك اى فى قوله بخلاف فعل المورد بين
الاخوين ثم المراد من الدلالة على الاعتقاد كون ما يذكر بحيث يمكن الدلالة
به عليه بالنظر الصحيح كما يقال العالم دليل الصانع اى اثره الذى يمكن
ان يتوصل منه اليه تعالى وحاصله كون ذلك الشئ المذكور باللسان
ناشيا من الاعتقاد ومآل المعنى يرجع الى اشتراط مطابقة الاعتقاد
بل عدم مخالفة الاركان ايضا لان الدلالة بهذا المعنى لا يكون
الا بها وقس عليه دلالة افعال الجوارح فمآل المعنى فيه ايضا يرجع الى
اشتراط مطابقة الاعتقاد وعدم مخالفة اللسان لان هذه الدلالة فيها
ايضا لا يكون الا بها فالدلالة بهذا المعنى جزء من مفهوم الحمد اللسانى
والاركانى ويفهم منه الدلالة على الاتصاف ايضا لا بمعنى الدلالة
المشهورة المنقسمة الى المطابقة والتضمن والالتزام لانها ليست
بجزء من مفهومهما ولا بشرطها ويفهم من اعتبار الدلالة بهذا المعنى
فى مفهومهما اعتبار الدلالة على الاتصاف ايضا فافهم وبهذا التوجيه يتم

كلام

كلام الشريف ثم الحق عند الرجوع الى الاتصاف الرجوع الى الاتصاف
لان غرض الشارح مما ذكره تفصيل للفعل ولا شك ان الاصل
والعمدة فى كونه حمدا هو الدلالة على الاتصاف اى اظهاره ولهذا
قيل حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وهو الذى يشترك جميع اقسام
الفعل فيه لا الدلالة على الاعتقاد لان من جملة الفعل نفس الاعتقاد
ومقام التفصيل يوجب ابراز الامر المشترك الذى هو العمدة فان
ارجاع الضمير الى الاعتقاد ربما يوهم ان حمدية الفعلين الاخيرين انما هو
باعتبار دلالتهما على ما هو حمد حقيقة اعنى اعتقاد المذكور لا لاجل
اشتراك معنى الحمد بين تلك الثلثة كما لا يخفى على المتامل واما الدلالة
على الاعتقاد بالمعنى المذكور سواء كان معتبرا فى الحمد على وجه الشرطية
او الجزئية فيكفى فى امرها دلالة الكلام بقرينة ما سبق فى الحمد اللغوى
اذ لا شبهة فى ان العارى عن المطابقة ليس حمدا حقيقة والشهرة
كافية فى امره وربما يمكن ان يقال رجوع الضمير الى الاتصاف
بملاحظة تعلق الاعتقادية فكانه قال ما يدل على الاتصاف المعتقد
وايضا قيود التعريف وهى التعظيم والمنعم وبسبب الانعام لا تح عن
الايماء اليها ويؤيد ما ذكرناه وقوع الاتصاف مقام الضمير فى عبارة
الامام والشارح اخذ هذا التحقيق منه فانه قال فى تفسيره الكبير بعد
فراغه عن تفسير الحمد على ما يناسب اللغة وتتميم مباحثه يجب علينا ان
نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول ان تحميد الله تعالى ليس عبارة
عن قول القائل الحمد لله لانه اخبار عن حصول الحمد فيغاير المخبر عنه
بل الحمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما و
ذلك الفعل اما فعل القلب وهو ان يعتقد كون المنعم موصوفا
بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان وهو ان يذكر الفاظا دالة

على كونه موصوفا بها او فعل الجوارح وهو ان يأتي بافعال دالة على
ذلك الاتصاف فهذا هو المراد من الحمد هنا كلامه وقوله تخصيص التحميد
بتخصيص التحميد به تع لكون الكلام في تخصيصه تع لا لان التعريف المذكور لخصوص
بتخصيصه تع يرشدك اليه الاطلاق المنعم في التعريف وقوله لانه اخبار الخ
مراده انه اخبار عن حصول حقيقة الحمد وحقيقة الاخبار تغاير حقيقة المخبر عنه
مغايرة ذاتية وان كان يجوز في بعض الصور ان يكون فرد من الاخبار
من افراد المخبر عنه المخصوص بحسب الاعتبار كما حققه فيكون مراده
من التعليل نفي كون ذلك القول حقيقة الحمد ولا تنافيه كونه فردا
منه وعبارة الامام نص في اخباره كون الجمل المشتملة على لفظ
الحمد او ما يشتق منه اخبارية وهكذا الحال فيما يشتمل على لفظ الشكر
او ما يشتق منه اذ لا قائل بالفصل اللهم الا ان يحمل كلامه على اعتبار
كونه اخبارا في الاصل قوله والشكر كذلك الخ هذا الكلام ايضا
يشير الى ما سبق اليه تلك الاوهام من ان ماهية الشكر ما يشتمل على لفظ
الشكر او ما يشتق منه فالعبارة الظاهرة ح ان يقول ليس عبارة عن
قول الخ كما قال في الحمد الا انه حذف عبارة العبارة للتعين في
العبارة اعتمادا على ظهور المراد بقرينة قوله كذلك قوله ولا القول
المطلق الخ انما زاد التعريف هذا النفي مع ان ما يذهب اليه الاوهام
العامية هو ما ذكره لان القول المطلق توطئة لبيان حال القول
المخصوص بالنسبة الى الشكر العرفي لان بيان حاله بالنسبة اليه موقوف
على بيان حال القول المطلق بالنسبة اليه كما لا يخفى ولذا قال وهذا
لا ينافي الخ وقوله جزء منه اى مفهوم القول المطلق من مفهوم الشكر
كما هو الظ لان الكلام في مفهومهما قوله يشير والاطلاع هكذا وقع
في بعض النسخ وفي بعضها بغير واو ولكل منهما وجه اما النسخة الاولى

فاظهر واولى وجه الظهور ان المطالعة وان كان قد يجيء بمعنى الاطلاع
حيث قال في الصحاح طالعت الشيء اى اطلعت عليه الا ان المشهور
من معناه في العرف هو النظر في الشيء كما يقال طالعت الكتب فلا يناسب
تفسير المطالعة بالاطلاع على هذا المشهور واما اولويته فلكمال مناسبته
ح لقوله الى ملعى الخ لان ملعى المسموعات ليس احساسها بالسمع بل
الاحساس مرتب عليه كما ان الاطلاع يترتب على المطالعة بالمعنى المشهور
وعلى هذا يلائم القرينتان كمال التلاؤم وانما زاد الشريف هذا المعطوف
لان صرف النظر الى ما خلق لاجله لا يتم الا به لكنه حذف الشارح لان
المطالعة ليست مقصودة في نفسها بل لاجل الاطلاع فذكر السبب
مغن عن المسبب وعلى هذا يجب ان يقدر معطوف مناسب ايضا في قوله
الى ملعى ما ينبئ الى اخره اى والاحساس به واما النسخة الثانية فيكون
الاطلاع فيها مفسرا للمطالعة على ما نقلناه من الصحاح لكن يفوت كمال
الملايمة ح كما لا يخفى قوله وينبئ عن احساب الخ اى فهم الاحساب لان التلقي
الى ما ينبئ عن مساحطة وسهابه ليس الا الاحساب لكن الاولى ان يتركه
ويقول هو لا منابه سخطه ليحسن المقابلة لان المرضاة مصدر فالاحسن
ان يقال بمصدر مقابل لها بحسب المعنى ويجب ايضا ان يعلم ان ما ذكره
في السمع هو الاصل والعمدة في الصرف لما خلق وليس ذلك منحصرا فيه
اذ صرف السمع الى ملعى ما هو ضروري في تعيش الانسان ليتمكن به من
العبادة وصرفه ايضا الى ملعى الاشياء التي في استماعها عبادة كسماع
كلام الله تع وكلام الرسول وغيرهما من الاثار والاخبار فانه فان
استماعها عبادة مع قطع النظر عن كونها اوامرا ونواهي وكذا صرفه
الى استماع انواع الاصوات ليستدل بها الى وجود الصانع صرف
الى ما خلق لاجله قوله اذ قد اعتبر فيه منعم مخصوص الخ بيان اعتبار خصوص

المنعم هنا لم يكن مقصودا بالاصالة بل القصد الاصلي الى بيان اعتبار
وصول النعم الى الشاكر لكنه ادرجه في البيان ليظهر ما هو المقصود بيانه
اصالة لان اعتبار وصول النعم الى الشاكر انما يظهر من التعريف بملاحظة
انه اعتبر فيه انعام الله تعالى على عبده الشاكر واما كون الشكر العرفي واقعا
في مقابلة النعم وكونه على جهة التعظيم حتى يتم بهما امر العموم والخصوص بين
العرفيين فلان من له ادنى مسكة يعلم ان صرف العبد جميع ما انعم عليه
الى ما انعم له ليس الا لاداية حق النعم بما يليق بها وهذا معنى المقابلة و
كون ذلك الصرف على وجه التعظيم ظاهرا وباطنا مما لا يمكن ان يشك
فيه عاقل ايضا قوله فتغلط من باب اشتباه الخ مع توهم انحصار الحمد
العرفي في الافعال الثلثة احادا لا اثناء وثلاث ويوهم انشاء من ظاهر
كلام الشارح في تفصيل الفعل والا فلو جوز القائل صدق على الافعال
المقصودة لم يجز حكمه بان الافعال مطلقا جزء من صرف الجميع غير محمول
عليه لامتيازه في الوجود عن سائر اجزائه لان بعض ما صدق عليه الحمد
عين صرف الجميع فح لا يصح كلامه على الاطلاق الذي يبتنى ما ذكره عليه
من ان النسبة بينهما بحسب الوجود لا بحسب الحمل الذي كلامنا فيه فظهر
ان منشاء غلط القائل مجموع الامرين بل الركن الاعظم في منشاء
غلطه هو الامر الثاني الذي ذكرناه بل لا يبعد ان يقال ان منشاء غلطه
هو ذاك لا ما ذكره الشريف فكانه قال كل ما يصدق عليه الحمد جزء من
الشكر غير محمول عليه لامتيازه في الوجود الخ فاذا كان حال جميع ما
صدق عليه الحمد هكذا لم يوجد فرد من افراد الحمد يصدق عليه الشكر
لان مفهوم الكل لا يصدق على جزئه الممتاز في الوجود فلا يكون بينهما
عموم وخصوص بحسب الحمل اذ لا يتصادقان على شيء واحد فيكون غرضه
من بيان جزئية ما صدق عليه الحمد لله مطلقا جعلها دليلا على عدم تصادقهما

بل

بحسب المفهوم حتى يصح الحكم بان النسبة بينهما بالعموم والخصوص ليست بحسب
الحمل بل بحسب الوجود لانه انما وجد الشكر وجد الحمد لانه جزؤه ولا
يلزم من وجود جزئه وجوده ومن هذا التقرير ظهر ان منشاء غلط
القائل ليس ما ذكره الشريف بل توهم انحصار افراد الحمد في الافعال
الثلثة احادا كما هو المتبادر من ظاهر كلام الشارح وان كان له توجيه
صارف عن هذا المتبادر كما ستعرفه قوله لا يقال الخ لما رد كلام القائل
بان النسبة بين الوصفين بحسب الوجود لزم منه ان يكون النسبة بينهما
بحسب الحمل ثم لما كان للقائل ان يقول كيف يكون النسبة بينهما بحسب
الحمل مع ان المراد من الفعل المذكور في تعريف الحمد هو الفعل الواحد
وصرف الجميع افعال متعددة لتعدد متعلقه لان وحدة الفعل مع تعدد
المتعلق مما يستحيل اشار الى السؤال بقوله لا يقال الخ ثم اجاب بقوله
لانا نقول وتقريره ان تعدد المتعلق في الواقع كما في المثال الذي
اورده لا ينافي وصفه بالوحدة وفي زيادة قوله وصفه اشارة الى
الوحدة الاعتبارية اي لا ينافي وصفه بالوحدة وفي زيادة قوله وصفه
التعدد في المتعلق في الواقع اعتبار الوحدة في الفعل باعتبار الوحدة
في المتعلق ايضا لكن لما كان الكلام في وحدة الفعل كان منشاء السؤال
كون الفعل واحدا مع تعدد متعلقه واقعا بين اعتبار الوحدة فيه
فقط مع عدم منافاة تعدد المتعلق في الواقع وان كان اعتبار وحدته
متفرعا على اعتبار وحدة المتعلق ثم لما كان عدم تنافي تعدد المتعلق
في الواقع وصف الفعل بالوحدة مما يمنع لانه مجرد دعوى بلا دليل و
قوله صدر الخ سبق الكلام اليه ايضا حققه بزيادة توضيح فقال وتحقيقه
الخ يعني ان الوحدة على قسمين وحدة حقيقية ووحدة اعتبارية وتعدد
المتعلق ينافي الاول دون الثاني ووحدة صرف الجميع من القبيل الثاني

والمراد من الفعل المذكور في تعريف الحمد العرفي الفعل الواحد بالمعنى العام اي
الواحد مطلقا سواء كان بالوحدة الحقيقية او الاعتبارية ثم اعلم ان الوحدة وهو
خلاف الكثرة تعرض للاشياء على وجوه مختلفة والحاصل باعتبار الجنس وباعتبار
النوع وباعتبار التشخص وباعتبار عدم الانقسام الى الاجزاء وهذه كلها
وحدة حقيقية لانها بحسب الواقع لا باعتبار وجهة الوحدة في هذه الوحدات
الاربع داخلة في الوحدة وقد تخص الوحدة الحقيقية بالوحدة من جميع الوجوه
وتخصيصا للعام بالكامل من افراده كتخصيص الوجود بالخارجي ثم قد يكون
الوحدة باعتبار العقل وهو ان يلاحظ الكثرة بجهة وحدة لضبطها ومثل هذه
الجهة لا يكون داخلة في الواحد بتلك الوحدة والا يلزم ان يكون وحدة
حقيقية وهذه الجهة ربما تكون موجودة في الخارج وربما لم يكن موجودة فيه وانما
وحدة هذه الجهة في نفسها حقيقية فالجهة نفسها واحدة حقيقة داخلة فيها جهة
وحدتها هكذا يجب ان يفهم معنى الوحدة الاعتبارية هذا وكك ان تقول الحمد
فعل واحد بالنوع لانه ليس عبارة عن الافعال المختلفة الصادرة عن الموارد
الثلثة اعني المطابقة وامثالها اذ هي افعال مرتبة على العرف وهو في الجميع واحد
بالنوع وعلى هذا لو حمل وحدة الفعل على الوحدة النوعية يصح الكلام بلا تكلف
الا انه لم يلتفت اليه الشريف لان المتبادر من قوله فعل ينبئ الخ اذا اريد منه الوحدة
هو الوحدة الشخصية لا النوعية كما لا يخفى وايضا انظ ان المراد من العرف هنا
هو الافعال المختلفة بالنوع المترتبة عليه وايضا يلزم منه ان لا يكون الفعل
المذكور في تعريف الحمد على اعتباره ثناء وثلاث حمد الا انه ح يكون افعالا
مختلفة فلا يصح التعريف ح الا باعتبار الوحدة اعم من الوحدة النوعية
الحقيقية والاعتبارية فح فالحمل على الوحدة الشخصية اولى لانه المتبادر على
انه لا ينبو كلام الشريف عن الحمل على الوحدة النوعية كل النبوة هذا اذا حمل التنكير
في فعل على الوحدة واما لو اريد منه الجنس لكونه مصدرا يطلق على القليل

والكثير

والكثير كما يشير اليه ما نقل عنه ان هذا الجواب عن تسليم كون فعل للوحدة
فاذا اريد منه الجنس لا يتوجه السوال عن اصله ثم اعلم ان الشارح اراد
من قوله وذلك الفعل انه لا يخرج من هذه الانواع الثلثة سواء اخذت احاد
او ثناء او مجموعة باسرها او اراد بيان الانواع الحقيقية للفعل فلا ينافي
الحصر تناوله للواحد الاعتباري قوله كبدن واحد بالوحدة الشخصية الحقيقية
فان المركب اذا ارتبط اجزاؤه ارتباطا بحيث يكون ذلك الارتباط
منشأ لفيضان هيئة وحدانية على المركب بحسب الواقع لا باعتبار معتبر بحيث
يكون ذلك المركب منشأ لاثار خاصة به بسبب تلك الهيئة الوحدانية
يكون ذلك المركب مأخوذا مع الهيئة واحدا شخصيا حقيقيا والبدن الواحد
مركب من اجزاء مختلفة الحقايق كاللحم والعصب والعظم والشعر وغير ذلك
من اجزائه الاولية او كالاخلاط الاربعة من اجزائه الثانية او كالعناصر
الاربعة من اجزائه الثالثة او كالهيولى والصورة من اجزائه الرابعة
بحسب التحليل لكن بين تلك الاجزاء ارتباط مخصوص منشأ لفيضان الهيئة
الوحدانية التي بها يصير تلك الاجزاء المرتبطة واحدا حقيقيا ويوصف
بالوحدة الحقيقية ويقال بدن واحد بخلاف العسكر الواحد فانه ليس
بين اجزائه ما ذكرناه من الارتباط فلا تفيض عليه هيئة وحدانية بحسب
الواقع يجعله واحدا حقيقيا بل يعتبر العقل له هيئة واحدانية فيلاحظ بها
فيصير واحدا بالاعتبار بسببها فيقال له العسكر الملحوظ بتلك الهيئة
لا بمجموع الهيئة والعسكر واحد اعتباري خارجي واما مجموع الهيئة والعسكر
فهو واحد حقيقي عقلي لانه لا وجود له الا في العقل ومن حيث انه موجود
في العقل له وحدة عقلية حقيقية كما لا يخفى على المتامل الصادق هكذا
ينبغي ان يفهم هذا المقام اذ كثيرا ما يقع فيه الغلط لعدم التمييز بين الكثير
الملحوظ بجهة الوحدة وبين مجموع الكثير وجهة الوحدة والواحد الاعتبارية

حقيقة هو الاول لا الثاني وان كانوا قد يطلقونه على الثاني ايضا على وجه
المسامحة لان وحدته الحقيقة هيئة وحدانية يعتبرها العقل لا انه لا وحده
حقيقية فيه اصلا تامل فانه مما لم يقرع الاسماع بعد **قوله** على ذي مسكة
بضم الميم اي قدر من العقل يتمسك به يقال فيه مسكة من خير اي بقية
قوله ولا كفى الى قوله بحسب الوجود فيه ان عرف الجميع قد يوجد بدون
الوصف اللساني كما في الاصم الاخرس الجبلي فيكون النسبة بينهما
عموم من وجه لا عموم مطلق اللهم الا ان يقال المراد من الوصف
اللساني ايراد الدوال دلالة وضعية على الاتصاف بالجميل على وجه
التعظيم سواء كان الدوال الاقوال التي موردها اللسان او الاوضاع
الاخر الدالة بالدلالة الوضعية التي موردها سائر الجوارح كالهيئات
والاوضاع التي يعتبرها الاصم الاخرس الجبلي دالة على مقاصده بحسب
وضعها لها وهي غير افعال الجوارح التي اعتبرت نوعا من الحمد العرفي
على حدة لان دلالة هذه الافعال على الاتصاف عقلية لا وضعية مع
انها لا يدل على اي خصوص كان من الصفة الجميلة بخلاف اوضاع
الاخرس فانها بمنزلة الاقوال في الدلالة على كل جليل ودقيق فحكمها
حكم الاقوال لكن لما كان ايراد الدوال باللسان كثيرا شايعا وايراد
بسائر الجوارح نادرا لا يعتد به قيل مورد الحمد اللغوي هو اللسان وحده
او ادرج في اللسان ما في حكمه او يقال لما اعتبر النسبة بينهما بحسب
الوجود اعتبرها بالنسبة الى الكامل من الشكر وهو ما يكون بجميع الاعضاء
التي اودعت في الانسان الكامل الخلقة فلا يرد الاعتراض بالاخرس
المفروض **قوله** واعلم ان الامام الخ لما كان تحقق ماهية الحمد والشكر
على الوجه الذي ذكره مظنة المنع والانكار لان هذين المعنيين لم يشتهر

الاشتهار

الاشتهار ايد الاول بما ذكره الامام في تفسير الانعام في الفرق بين
الحمد والشكر وهو ان الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لاجل ما صدر عنه
من الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا الى المعظم او الى غيره
والشكر عن تعظيمه لاجل انعام وصل الى المعظم وايد الثاني بما ذكر
العلامة الشيرازي في شرح اصول ابن الحاجب في تحرير مسئلة
وجوب شكر المنعم تع وهو ان الشكر ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله
او الشكر لله على ما يسبق الى الاوهام اذ لا معنى لايجاب نطق بمنطق
دون آخر ولا عن معرفة الله تع على ما نطق لان الشكر فرع المعرفة بل هو
عبارة عن صرف العبد جميع ما انعم الله عليه الى ما خلق واعطاه لاجله الى
آخر كلامه ثم قال وهذا معنى الشكر لله حيث جاء في كتابه الكريم ولهذا
وصف الشاكرين بالقلة وذكر ايضا في بعض الكتب ان شكر المنعم
عبارة عن استعمال جميع ما انعم الله على العبد من القوى والاعضاء الظاهرة
والباطنة مدركة ومحركة فيما خلقه الله تع لاجله كاستعمال النظر في مشاهدة
مصنوعاته وآثار رحمته ليستدل بها على صانعها وبالجملة هذا المعنى الذي
ذكره العلامة مصطلح عليه فيما بين الاصوليين وان كان عباراتهم
مختلفة بحسب الظاهر لكن مآلها واحد فقال بعضهم هو الاتيان بمراضي
الله تع والاجتناب عن مساخطه وقال الآخر هو اتعاب النفس والزام
تكليفها بحيث المستقبحات وفعل المستحسنات وقال البعض هو ان لا
يستعين العبد بنعم الله تع على المعاصي ومآل الكل واحد يرجع الى
ما ذكره الشارح وتفسير الشكر بهذا المعنى يؤيده ايضا ما نقل عن
ابن عباس رضه ان الشكر هو الطاعة بجميع الجوارح لرب العالمين
سرا وعلانية فالقول الاولى ان يؤيد الاول بما ذكره الامام في
تفسير الفاتحة وذلك انه قال هنالك بعد فراغه عن تفسير الحمد على ما

يناسب اللغة وتتميم مباحثه يجب علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وما بينه فنقول
ان تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله لانه اخبار عن حصول
الحمد فتغاير المخبر عنه بل حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم
بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما فعل القلب وهو ان يعتقد كون المنعم
موصوفا بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان وهو ان يذكر الفاظا
دالة على كونه موصوفا بها او فعل الجوارح وهو ان ياتي بافعال دالة
على ذلك الاتصاف فهذا هو المراد من الحمد هذا كلامه وهذا الكلام
مصرح فيه بكونه تحقيق ماهية الحمد ومطابق لما ذكره الشارح يطابق النعل
بالنعل ولعل الشريف كان لم يحضر عنده الشطر الاول من التفسير الكبير
والا فالاستغناء بالمصباح مع وجود الاصباح مما يستبعد عن العاقل
فضلا عن الفاضل وهذا الذي ذكره الشريف نهاية ما يمكن في تاييد
كلام الشارح والكلام بعد محل بحث فان ما ذكره الامام تحقيق لمورده
ولم يظهر مستندا له من نقل او غلبة استعمال عرفي مع انه يمكن توجيه
كلامه بدون ارتكاب كون المعنى المذكور معنى عرفيا بان يحمل على
ما حمل عليه قول الصوفية فيما سبق فلا يكون كلامه مستندا لما ذكره الشارح
ثم المتبادر من كلام الامام تخصيص الحمد بمقابلة النعمة لغة او عرفا وان كان
يمكن توجيهه على التعميم لمقابلة النعمة وغيرها بان يقال ايراد المنعم في كلامه
على سبيل التمثيل هذا واعلم ان الحمد في العرف مختص بمقابلة النعمة وان
كان عاما في اللغة لمقابلة النعمة وغيرها ثم الظاهر ان مراد العلامة هو
ان الشكر الذي ورد به الايات ووقع فيه النزاع هل هو واجب عقلا
او شرعا هو بهذا المعنى فيكون معنى شرعيا لا عرفيا كما زعمه القوم
الا ان يكون مراده من العرف اعم من الشرع والعرف العام
فيصح كلامه بعض الصحة قوله قيل وعليه ورد الخ فيه مناقشة مشهورة

وهي انه يجوز ان يكون الوصف بالقلة باعتبار المبالغة المستفادة
من صيغة الشكور لا باعتبار الشاكر بالمعنى الذي ذكر قبيل اول
المناقشة مدفوعة بملاحظة السياق والسباق فان قوله تعالى وقليل
من عبادي الشكور كالتعليل لقوله اعملوا ال داود شكرا فالتعليل
لا يحسن بل لا يصح الا بوصف الشاكر بالقلة كما لا يخفى على من له
ادنى وقوف باساليب الكلام فالمراد من الشكور معنى الشاكر
مطلقا ولم يقصد منه معنى المبالغة نعم لما احتمل ان يقال ان وصف
الشاكرين بالقلة يصح على ارادة المعنى اللغوي ايضا لان الشاكر
مطلقا قليل والكفرة والفجرة اكثر من الكرام البررة قال قيل اشارة
الى ضعفه هذا ومما يشد في وزن هذه الاية في الاستدلال على المعنى
العرفي للشكر قوله تعالى قليلا ما تشكرون بل هو اقوى منها يعرف
ذلك بملاحظة السباق اعني قوله تعالى وجعل لكم السمع والابصار و
الافئدة قليلا ما تشكرون فان الله تعالى وهو الذي انشا لكم السمع
والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون بعض تلامذة الشارح
قيل يعني به مولى الشارح مولانا مبارك شاه المنطقي واما امام الحرمين
فانه كان من اكابر السلف ومجتهدا في مذهب الشافعي رحمه وتنبيه
اعلم ان هذا الشكر العرفي انما يجب للعبد حال وصوله الى مرتبة التكليف
ويمكنه من التصرف فان التصرف المكلف المتمكن من التصرف ماله يمكن
في صرفه وموجود في حال قصده اليه سواء كان المتمكن منه جميع ما انعم
الله او بعضه الى ما خلق لاجله في زمان من ازمنة عمره يصح ان يقال
انه شاكر بالشكر العرفي وكون هذا التصرف في وسع المكلفين مما لا يشك
فيه من هو في زمرتهم فان دام له ذلك وان كان متعسرا جدا بل
في حد الامتناع العادي كان دائم الشكر فاستيعاب جميع ازمنة عمره

من حال المكلف بذلك الصرف يتوقف عليه دوام الشكر لا وجوده مطلقا
و دخل فيه بقولنا موجود في حال الصرف العبد جميع ما انعم الله الموجود حال
قصد الصرف و قد عدمت بلا صرف الى ما خلق له في زمان من الازمنة
كمن كان له بصر فعدم و لم يوجد حال قصده الى الصرف فانه اذا صرف
جميع ما انعم الله الموجود حال الصرف الى ما خلق لاجله يكون صرفه شكرا
و يجب ان يعلم ايضا ان المراد من صرف الجميع الى ما خلق صرفه الى
ما يمكن صرفه اليه من الاشياء التي خلقت لاجلها حال قصده الى
الصرف لا صرفه الى جميع ما خلق فانه متعذر اذ ربما يكون الصرف
الى احد تلك الاشياء مانعا عن الصرف الى الآخر و ربما لم يمكن الصرف
الى البعض بالنسبة الى بعض كمن لا مال له فلا يمكن منه صرف الجوارح و
القلب الى العبادة المالية و قس عليه و على هذا يكون الشكر العرفي صرف
العبد جميع ما انعم الله المتمكن من صرفه الى ما كان مما خلق لاجله في زمان ما
و يجب في دوام الشكر صرفه اليه دائما ما دام متمكنا من الصرف و يحتمل ان
يراد بالشكر صرف العبد جميع ما تمكن من صرفه مما انعم الله عليه الموجود
حال صحة التكليف الى جميع ما خلق لاجله مما يمكن الصرف اليه مجتمعا و متعاقبا
لكن برعاية تقديم الاهم من اول التكليف الى آخر العمر ما دام تلك النعم
موجودة و له يمكن من صرفها من غير انقطاع الصرف فيما بين تلك الازمنة
التي له يمكن من الصرف فيها فح لا يكاد يوجد الشكر العرفي اللهم الا في
الانبياء و المرسلين و من يحذو حذوهم من العباد الصالحين اللهم
اجعل لنا من عبادك الشاكرين و علمائك الراشدين الذاكرين ايها
المشعوف باستعلام الحقايق رؤيته الى استكشاف الدقايق همته المصروفة
و دايع كنوز التحقيق المستطلع طلع طلايع رموز التدقيق المستكشف
لكمام الاستار عن وجوه ازهار الاسرار في مهذب تلك قواعد تحقيقات

لا تخفى و مواید تدقیقات لا تستقصى فكن حافظا على القواعد و
شاكرا على الموايد ليرتبط العتيد و يستجلب المزيد ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد لقد كنت في غفلة من هذا
فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد و لما فرغنا من مباحث التحميد و
تحقيقه فالآن نشرع في مباحث الهداية بهداية الله و توفيقه قوله عرفها
بعضهم الخ اراد صاحب الكشاف حيث عرف ما يراد فيها و هو الهدى
بالدلالة الموصلة الى البغية و اراد به الايصال بالفعل لانه المتبادر و
يدل عليه استدلاله بوجوه الاول وقوعه في مقابلة الضلال في قوله
تعالى لعلى هدى او في ضلال مبين الثاني انه يقال مهدي في موضع المدح
كما يقال مهتدي و الثالث ان اهتدى مطاوع هدى و المطاوع لا يخالف
اصله الا في التأثر و التأثير و الوصول بالفعل معتبر في الاهتداء
فلا بد ان يعتبر في الهداية الايصال بالفعل و اعترض على الوجوه
بان الواقع في مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء و
الكلام في المتعدي و لا استدلال بوقوعه في مقابلة الا ضلال اذ
قد تقرر بالدلالة على ما يوصل و المدح في المهدي اما لان التمكن
من الوصول ايضا فضيلة او لان المراد به المبالغ بالهدى مجازا
و المطاوع قد يخالف الاصل مثل امرته فلم يأتمر و علمته فلم يتعلم ثم نقض
التعريف ايضا بقوله تعالى و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
الآية و اجيب عن الاول بان لا فرق بين اللازم و المتعدي في باب
المطاوعة الا بالتأثر و التأثر فما هو معتبر في احدهما غيرهما معتبر في
الآخر و للقائل ان يقول لا نسلم ان الاهتداء مطاوع للهدى المتعدي
مرادا منهما معناهما الحقيقي و ايضا يرجع ح مآل هذا الاستدلال الى
الاستدلال الثالث فلا وجه لعده استدلالا برأسه و اجيب عن الثاني

بان التمكن مع عدم الوصول معصية بعدم عليها وبان الاصل المتبادر في
الاطلاق الحقيقة وللقائل ان يمنع الاول بان التمكن مع عدم الوصول
انما يكون معصية اذا تعين عدم الوصول في جميع الازمنة واما اذا
لم يتعين فلا نم كونه معصية واجيب عن الثالث بان حقيقة الائتمار
صيرورته مامورا او هو بهذا المعنى مطاوع للامر ومترتب عليه قطعا نعم
لما استعمل في الامتثال مجازا صار حقيقة عرفية وان كان مرتبا عليه
في الجملة على صورة المطاوعة واما التعليم فانما اريد به توجيه ما يقتضي الى
العلم لا حصوله والتعلم مطاوع لمعنى ما لحقيقي وللقائل ان يمنع المطاوعة
بين الهدى المتعدي والاهتداء على معناهما الحقيقي واجيب عن النقض
بان الهداية ثمة مجاز عن افاضة اسباب الهدى وللقائل ان يقول
ان الاصل المتبادر في الاطلاق الحقيقة ثم التعريف الذي ذكره الشارح
منقوض بقوله تع انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من
يشاء فان الخطاب لمحمد عم في حق عمه ابي طالب مع انه كان قد
ثبت منه الهداية في حقه بالمعنى الذي ذكره الشارح فلا معنى لنفيه
والجواب عنه بان يقال ان المراد من الهداية في الاية الهداية
انما فعة مدفوع بان الاصل في الاطلاق هو الحقيقة فالحق ان
كلا من المعنيين اللذين ذكرهما الشارح وصاحب الكشاف
يستعمل فيه الهداية والانكار مكابرة ويستعمل الاضلال ايضا في
مقابلتها لكن ما ذكره الشارح هو المشهور في الاستعمال والمفهوم المتبادر
من الاطلاق اللغة واما كونها مشتركة بين ذينك المعنيين لغة او
يكون احدهما معنى لغويا والاخر عرفيا او كونها حقيقة في احدهما مجازا
في الاخر فمما لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم لا يهتدون اليه ولكن
الله يهدي من يشاء ثم اعلم ان معنى كون الطريق موصلا بالفعل هو

كونه في نفسه بحيث اذا سلكه السالك واستمر على سلوكه اوصله الى مطلوبه واما
كون الدلالة موصلة بالفعل فهو حصول الاتصال منها عند وجودها
قوله ولا يناسب هذا المقام ايضا يعني لم يحمل الشارح هذا
لانه مع كونه منقوضا لا يناسب المقام للزوم استدراك العدد
على ما هو المتبادر لان الاصل في الكلام التاسيس لا التاكيد
وان امكن ان يدفع بان التكرير على سبيل البسط والتوكيد لزيادة
الاعتناء سيما في مقام التضرع والدعاء طريقة مسلوكة لا يستهجن وهذا
اكثر في الادعية الماثورة منه قوله عم اللهم اني اسئلك الجنة وما قرب
اليها من قول او عمل واعوذ بك من النار وما قرب اليها من قول
او عمل او بان يحمل العود على العود من الغباوة والغواية اللتين
يمكن حصولهما بعدها ولذلك قيل في اهدنا الصراط اي ثبتنا على الهداية
ولا شك ان طلب الهداية مطلقا لا يستلزم طلب ثباتها فلا استدراك
في طلب العود وانما قال للزوم الاستدراك لان طلب الهداية بهذا
المعنى يتضمن طلب جميع ما يتوقف عليه الايصال بالفعل ومنه رفع
الموانع فلا حاجة الى العود من الغباوة والغواية ثم بقي ههنا شيء
وهو ان المراد من الهداية الهداية الى المطالب الكاملة الغير الحاصلة
من العلمية والعملية كما ستعرفه في حمل قرائن الخطبة على مراتب النفس
لكن عدم حصول الهداية بعد بالنسبة الى بعض المراتب العلمية ظ واما
بالنسبة الى المراتب العملية فلا اذ الشريعة الحقة قد قضت الوطر
عنها وهدى اليها حق الهداية اللهم الا ان يراد من الهداية في
جانب العمل الهداية الى الاسباب المعدة للطاعات المسهلة اياها او
يراد منها معنى اعم من اصل الهداية ومن الثبات عليها بطريق عموم
المجاز فالاولى ان يحمل الهداية على الدلالة الموصلة ليصح طلبها بالنسبة

الى المراتب العلمية والعملية بلا تكلف وبدفع قصية الاستدراك بما ذكرنا
فافهم قوله واما تعريفهما بذان التعريفان للهداية والغواية لثلث رح
الاصفهاني ورد هما الشارح في الحواشي بانقله التعريف ومنشاء غلطه انه
لما رأى ان مرادف الهداية وهو الهدى يجيء بهذا المعنى فظن ان
الهداية تجيء ايضا كذلك ولم يعلم انها مرادف للهدى على المعنى المتعدي
لا على المعنى اللازمي اذ هي لا يكون الا متعدية ولا ينفع جعلها مصدرا
من المجهول كما لا يخفى قوله لان ذلك الوجدان ان اطلق المتعدي
على واجد الطريق الموصل مطلقا حين وجدانه بلا اعتبار سلوكه فيه
ووصوله الى المط بشرط ان لا يكون سالكا في مخالفة فعو له
وجد المطالب الكالية لزيادة تحقيق وجدان ما يوصل لان وجدان
المطالب تستلزم قطعا وبه يتأكد التنوير والا فان اعتبر السلوك
والوصول كما ينبئ عنه تنويره وهو المشهور ففي العبارة نوع مسامحة
والمراد هو الوجدان الذي يستصحبها وكان مراد المعرف هو هذا
الوجدان ايضا وعلى هذا يلزم البعض والاستدراك على هذا
التعريف ايضا وبراين هذا انما يصلح في الجملة لان تعبير الاهتداء
لان من الوجدان المطلق ما يصح ان يطلق عليه الاهتداء فكان في
التنوير اشارة الى هذا فافهم بخلاف الهداية فانه لا تصلح ان يكون
منفردا لها بوجه من الوجوه قوله ولم يرد غيره عليها اعتبار هذا
القيد لاجل تحقيق معنى الوجدان المعتبر في التعريف ليصح البعض ولان
لا يكون في صورة النقض معنى الهداية اصلا سواء وصف به الواحد
او غيره ليبعد ساحة النقض عن توهم توصيف الواحد بالهداية لا لاجل
ان الواحد اذا دل غيره عليها يقال له هاد قوله ولا يقال الا على اشتقاقه
من الهداية اذ الكلام فيه لا من الهدى اذ قد يجيء لازما فيقال هاد ويبنى

سند على اشتقاقه من الهدى اللازم هذا وربما يقال الهداية الدلالة على
ما يوصل الموجبة للسلوك سواء وصل اولا فح الداخل في مفهوم الهداية
هو السلوك لا الوصول وكذا الاهتداء هو السلوك في الطريق سواء ادى
الى الوصول اولا وقس عليهما الضلال والاضلال وفي موارد الاستعمال
نوع مساعدة لما ذكره هذا القائل وحمل بعضهم تعريف صاحب الكشاف
على هذا المعنى ليظهر بلا تكلف تعاقب كل من الضلال والاضلال للاهتداء
والهداية وعكس ذلك كما صرح بهذا التعاقب في مواضع من الكشاف
بخلاف اذا احمل على المتبادر وجعل الوصول جزءا من مفهوم الهداية فلا يخ
صحة التعاقب عن تكلف تدبر قوله لان من تقاعد الخ الاظهر ان يقال
لان من طلب ما يوصل الى المطالب ولم يجد او عدمه بعد وجدانه ولم
يسلك الى طريق مخالف بل تقاعد لان التقاعد انما يطلق لغة على العادم
بعد الوجدان وقد يطلق في العرف على من لم يجد بعد الطلب كقولهم التيمم
مشروع لفاقد الماء وايضا المتقاعد بالكلية لا يكون طالبا فلا يكون
له مطلوب فلا يصدق عليه التعريف المأخوذ من المط اللهم الا ان يحمل
المط على ما من شانه ان يطلب لا على انه مطلوب الفاقد ولا يخفى انه تعسف
ووجه صحته انه اراد ان من تقاعد عن تحصيل المطالب بعد الطلب
لانه لم يجد ما يوصل اليها او وجده ثم فقده فتقاعد فقوله ولم يسلك
طريقها اي سواء كان موصلا او غير موصل تفسير لقوله بالمرة ولفظة
التقاعد ترشدك الى هذا فح يرجع الكلام الى ما ذكرنا وانما منشاء غلط
هذا المعرف فانه رأى انه قد يطلق الضلال على ما ذكره كما يقال ضل
منزله فقاس الغواية عليه مع انها لا تجيء بهذا المعنى لا لغة ولا عرفا
قوله اي بلا اكتساب المراد من الاكتساب مطلق الكسب لا ما يكون
بالنظر فقط فخرج الحسيات والحدسيات ونحوهما ايضا بل ما يكون

بمجرد توجه العقل باختيار لان ذلك نوع كسب ايضا نعم يلزم ان
يدخل في الالهام ما يكون بالاسباب بلا اختيار في مباشرتها
كبعض الحدسيات والاوليات الحاصلين بلا اختيار في مباشرة اسبابها
من صرف الحواس وتوجه العقل لكن يمكن ان يدفع بان يحمل الكسب على
التحصيل بالالات سواء كان استعمالها بالاختيار او الاضطرار
الحق والتصدق متشاركان اذا اريد بهما المعنى المصدري اذ هو المناسب
لكلام الشارح وبيان الفرق بينهما بقوله والفرق الخ **قوله**
كما علم في باب المفاعلة احال الى باب المفاعلة وان كان جوهر
المطابقة يقتضي ذلك ايضا اذ هو من الاضافات المتفقة لظهوره فيه
لانه يدل عليه دلالة مطابقية بخلاف دلالة الجوهر فانها التزامية لا يقال
الذي علم فيه هو نسبة كل منهما الى الآخر بالتطبق لا بالمطابقة لانا
نقول نسبة الشيء الى الشيء بالانطباق بان لا يلاحظ في تلك النسبة
عكسها بان يكون ذلك العكس جزءا من مفهوم اللفظ نسبة الطبق فقط
واما اذا لوحظ ذلك العكس فتلك النسبة نسبة المطابقة لا التطبق
والنسبة في باب المفاعلة بالاعتبار الثاني والا يلزم ان لا يوصف
الفاعل بمصدره وان لا يكون ثمه معروض لنسبة المطابقة فكل من
الفاعل والمفعول في باب المفاعلة من الطبق ملحوظ اولا وبالذات
بالاتصاف بالمطابقة لا بالتطبق وان كان الطبق لازما لها وملحوظا
نسبة في ضمن نسبة المطابقة وما يقال ان المطابقة يكون بين
الشيئين ليس معناه انها قائمة بمجموعهما من حيث هو مجموع لان
ذلك مذهب بعض الحكماء القائل بقيام اضافة واحدة بمجموع الامرين
او امور كالاضافات المتفقة ومذهب الجمهور ان فيهما اضافتين
متماثلتين قائمين بكل واحد من الطرفين وهما المتطابقان

فيما نحن فيه بل معناه ان المطابقة تتعقل بين الشيئين ويوصف احدهما
بها بالقياس الى الآخر ويلاحظ اتصافه بها في مفهومها كما حققه آنفا
واما المطابقية بفتح الباء وكسرها في كل من الطرفين فنسبتان
اخريان متفقتان عارضتان لنسبة المطابقة باعتبار جعل كل من
الطرفين اصلا او فرعا في تلك النسبة وتحقيق ذلك ان المقاتل مثلا
متصف بالقتل والمقاتلة معا فان ما يقوم به مع قطع النظر عن قيام
الآخر به ايضا ونسبته اليه من هذه الجهة قتل واما بالنظر الى قيام الآخر
به ونسبته اليه من هذه الحيثية فهو مقاتلة ولا يخفى ان الاعتباران
في الطبق لانه من قبيل الاضافة المتفقة فلا يتعقل في الطرف الا يتعقل
مثله في الطرف الآخر توهم ان النسبة في باب المطابقة بالتطبق
لا بالمطابقة لكن نظر التحقيق يدفع هذا التوهم فان ملاحظة طبق الطرف
الآخر في التطبق ليس لكونه جزءا من مفهومه بل لكون تعقله محتاجا
الى تعقله لكونه من مقولة الاضافة التي شانها ذلك كالابوة والبنوة
فان احدهما لا يعقل بدون الآخر مع ان كلا منهما ليس جزءا من
مفهوم الآخر الا ان الطبق لكونه من الاضافة المتفقة ربما يتوهم كون طبق
الطرف الآخر جزءا من مفهومه بخلاف الابوة والبنوة فانهما من الاضافات
المختلفة واما المطابقة ففيها اضافة اخرى خارجة عن حقيقة الطبق عارضة
لها معتبرة في مفهوم لفظ المطابقة ولمجموع الطبق وعارضه من حيث هو مجموع
معروض ومحل آخر لانه من جملة الاضافة وربما يعتبر اتصاف الشيء بالطبق
دون المطابقة واستكشف ذلك من القتل فانه ما لم يعتبر مع الاضافة
العارضة له وكونه معروضا له لا يسمى مقاتلة وقس عليه جميع المواد لمصدر
باب المفاعلة فان مفهومه اما لمجموع الاضافتين كالمشاركة والمطابقة
والمماثلة ونحوها مما يكون اصل المصدر فيه من مقولة الاضافة او مجموع

حديث بغير اضافة مع اضافة عارضة له ان لم يكن اصل المصدر من مقولة
الاضافة كالمضاربة والمقاتلة هذا هو التحقيق في باب المفاعلة الا ان
الملائم للمقام لما يجي ان يكون مراد الشريف من المطابقة معنى الطبق فانه
ربما يعبر عنه بها لكونها لازمة له وان كانت خارجة عن مفهومه لما نبهت
سابقا من ان الطبق من الاضافة المتفقة فلا يعقل الا بملاحظة مثلها
في الطرف الآخر قوله فهذه المطابقة الخ الحق عبارة عن كون الاعتقاد
متعلقا لنفس طبق الواقع اياه لا عن كونه متعلقا لمشاركة الواقع اياه
بالتطبيق كما يدل عليه لفظ المطابقة وكذا الصدق ليس مشاركة الاعتقاد
للواقع بالطبق بل نفس طبقه اياه لكن لما كان الطبق من الاضافات
المتفقة المتشاركة وكان صيغة المفاعلة تدل على الاشتراك عبر عن اصل
الطبق بالمطابقة كما يعبر في الاكثر عن الاضافات المشتركة بصيغة المفاعلة على وجه
المسامحة لتلك النكتة اعتمادا على ظهور المراد قوله لان المنظور الخ ولك
ان تقول لما جعل الاعتقاد اصلا في هذا الاعتبار باعتبار جعل الواقع مطابقا
اياه فكانه وقع الاعتقاد بمنزلة الواقع سمي نفسه ومطابقه بالحق الذي
يوصف به الواقع حقيقة وقيل سمي العقد حقا لثبوته ووجوب قبوله وسمي
القول حقا لكون مدلوله كذلك وقس عليه الحق بمعنى المصدر واقول لو قيل ان
العقد لو قوع مطلق المطابقة بينه وبين الواقع سواء كان اعتبرت من
جانبه او من جانب الواقع الذي هو الحق اي الثابت المتحقق والقول لكونه
دالا كانا كانهما عين الحق فسميا به في العرف او ان الحق اطلق في العرف
على كل ماله نوع تلبس بالحق بالمطابقة مطلقا كالاقوال والعقايد والمذاهب
والاديان ويقابله الباطل والصدق اخص فيه بالاقوال المطابقة المدلول
الذي اعتبر مطابقته بكسر الباء او بالكلام الخبري مطلقا اعم من الملفوظ
والمعقول ويقابله الكذب واما قول الشريف متشاركان في المواد والمحمد

اصلها فلا ينافيه التخصيص الطاري من الاستعمال وانما اعتبر المطابقة من
جانب القول لان الصدق اعتبر في مفهومه لغة مطلق المطابقة فخصها العرف
بالاعتبار من جانب القول لان الواقع هو الاصل واعتبار مطابقة القول
اياه انسب لانه كقياس الفرع على اصله بخلاف العكس لم يبعد عن الحق ثم اعلم
ان المعلوم بالذات في القضية هو النسبة الذهنية لا الخارجية ومن النسبة
الذهنية هي التي اعتبر صدقها وكذبها بمطابقتها للنسبة الخارجية وعدم مطابقتها
لها والمراد من النسبة الخارجية ما يكون نفس الامر مطلقا اي اعم من الخارج والذهن
ظرفا لنفسها بلا اعتبار معلوميتها اذ المراد من الخارج هنا الخارج من اعتبار
المعلومية وهو اعم من الذهن والخارج على هذا المعنى سيصرح به الشريف في مباحث
بيان الخارجة وعلى هذا يكون في القضايا الذهنية نسب خارجية قوله اي صادق
منبه على ان الصدق بمعنى الصادق مجاز كما اشار الى الاشتراك في الحق
بقوله بالمعنى المصدري وبقوله على انه صفة مشبهة فافهم قوله الا
اختصابه يعني ان الصدق لغة هو مطلق المطابقة المعتبرة بين الاعتقاد والواقع
بلا اعتبار كون المنظور اولا هو الواقع او الاعتقاد ولما خص الحق في العرف
بالمطابقة المنظور فيها الواقع اولا للمناسبة المذكورة خص الصدق فيه ايضا بالمطابقة
التي نظر فيها الاعتقاد اولا ليحصل التميز بين الاعتبارين فان الاعتبار الاول
لما وضع بازائه لفظ الصدق كما نقل ياؤنه في هذا التمييز لانه لما كان موضوعا
بحسب اللغة لمطلق المطابقة وكان تخصيص العموم منهم على طرف التمام اخرج لفظ
الصدق عن عمومه وخص بالاعتبار الثاني وليس ذلك نقل اللغة عن معناه
الاصلي بالكلية الى معنى مغاير له مغايرة تامة حتى يستبعد ذلك القدر من
المؤنة لمحض مصلحة التمييز ولم يرد ان الصدق لم يقع صفة للاعتقاد اصلا بحسب
اللغة فوقع صفة له بحسب المعنى العرفي كما في الحق لان معنى الصدق في اللغة
هو الذي ذكرنا ولا سبيل الى انكاره فصح ان مراده ما ذكرناه فكن على بصيرة

ثم لما كان تسمية الاعتبار الثاني بالتصدق بحسب العرف ظاهرا مكشوفا كما ينبئ عنه موارد الاستعمال وتسمية الاعتبار الاول فيه بالحق مما يتطرق اليه المنع لم يذكر تسمية التصدق مستندا وذكره تسمية الحق في الاشتبه حيث قال وفي كلام الرئيس ان الحق يطلق على الموجود مطلقا وعلى الموجود دايما وعلى القول او العقد اذا طابقه الواقع انتهى والمحقق الطوسي ذكر في شرح الاشارات ما ذكره الشارح في مفهوم التصدق والحق بعينه الا ان الشريف جعل المستند كلام الرئيس لعظم شأنه فيما بين ارباب العقول وتلقي الناس اقواله بالقبول وما نقله الشريف عن الرئيس ذكره في الهيات الشفا حيث قال اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدايم ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال في الشيء الخارج اذا كان مطابقا له فنقول هذا قول حق وهذا اعتقاد حق والحق من قبل المطابقة كالصادق الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه هذا كلامه **قوله** ان حمل التصوير لا شبهة ان التصوير في اللغة هو افادة الصورة الخارجية للشيء والمراد هنا افادة الصورة الذهنية ثم يمكن ان يراد من الصورة الصورة التصورية فقط او اعم منها ومن الصورة التصديقية قوله فهو من نوابع التصوير وزيادة كشف فيه يريد به تصحيح اطلاق التصوير بالمعنى الاخص بالنسبة الى مجموع ما ذكر في التمهيد اما بناء على ان تتمة الشيء يعد منه او يقال ان بيان النسبة مذكور في التمهيد على وجه التبعية وكونه تتمة فلا اعتداد به فكانه لم يذكر فيه غير التعريفات ولذلك خص التمهيد بها وعلى هذا لا يكون بيان النسبة داخلا في المشار اليه وكلام الشريف يمكن حمله على كل من التوجيهين **قوله** للنفس الناطقة يعني ان النفس الناطقة الانسانية من حيث تجردها في ذاتها نسبة الى المجردات المسماة بعالم الغيب ومن حيث تعلقها بالبدن بحسب التدبير والتصرف وحدوثها مع حدوثه نسبة الى المحسوسات المسماة بعالم الشهادة **قوله** من المبادي العالية

اي من جنسها والمراد من التاثر والاستفاضة اعم مما يكون بالذات او بالواسطة او هو من قبيل اسناد ما للبعض من جماعة الى كلها لكمال الاتصال والتشابك فيها كما يقال فعل بنو فلان كذا مع انه فعل واحد منهم فلا يتاتى كلامه لما اشتهر منهم من ان المؤثر في النفوس الانسانية والمفيض لكمالاتها هو العقل الفعال لا غير **قوله** فيما لحقها من الابدان اي من جنسها ولان اللام التعريف في النفس للجنس والكلمة لا للعهد الذهني فصح جمع الابدان باعتبار افراد النفس يعني يؤثر ماهية النفس الناطقة في الابدان باعتبار ان كل فرد منها مؤثر فيما لحقه من بدن وفوقية المبادي على النفوس وفوقيتها على الابدان باعتبار القهر والتسخير بالتاثير لا غير اذ هو المناسب للمقام كما لا يخفى **قوله** ولا بد لها الخ يعني ان انتظام حال النفس في كل جهة دليل على وجود مبداء لها اذ لولاه لكان تعجز النفس عن ضبط الجانبين ويكاد يمنعها الاشتغال باحدهما عن الاخر فيختل انتظام حالها في تلك الجهة ولا يخفى على المنصف الراجح الى وجدانه ان مثل ذلك المبداء لا يكون الا امرا وجوديا اما بان يكون كلاهما مغايرا للنفس او يكون احدهما زايدا والاخر عينا وسيجيء لك زيادة تحقيق فيه **قوله** بها تتاثر وتستفيض اي تتاثر من حصول صور المعقولات وتطلب فيضها ولم يرد انها تتاثر وتستفيض بها مطلقا اي سواء كان الاثر والمفاض صور المعقولات اولا لان تلك القوة آلة لاستفاضة تلك الصور والتاثر عنها فقط والمقصود من هذا الكلام نوع تميز بين القوتين اي التي بها الاستفاضة وان كانت في بعض مراتبها هي القوة النظرية **قوله** والتي بها تؤثر وتفعل افاعيلها الاختيارية المختصة بالانسان المحتاج اليها في تدبير البدن فان هذه القوة يحصل بها الاراء الجزئية التي يتوقف عليها تلك الافاعيل الاختيارية وهذه الافاعيل لا تحج عنها في جميع مراتبها **قوله** ويمكن حمل قرائن هذه الخطبة الخ اراد به بيان المناسبة بينها وبين

وبين تلك المراتب على وجه يظهر منه ان لكل واحد من تلك القراين نوع
خصوصية بكل واحد من تلك المراتب بحيث يمكن بها الانتقال منها اليها و
ان القرينة التي حملت على مرتبة معينة مناسبة لها اشد مناسبة مما بينها
وبين غير تلك المرتبة فايرادها يكون نوع رمز واشارة اليها لمن له
قلب سليم وليس المراد انها تدل عليها باحدى الدلالات الثلث ولا يدل
عليها غيرها من القراين او لا مناسبة بينها وبين غيرها اصلا ومن وجد
مناسبة اقوى بينها وبين احدى ما سواها اشد واقوى مما ذكره الشارح
فله ان يبينها وان يحمل قراين الخطبة على مقتضاها قوله اشارة الى براعة
الخ واما قال اشارة الى البراعة فافهم فانه حسن قوله اما علوم نظرية
واما آلية لها يشير للف الاجمالي اعني قوله المذكور في طرفي كما في
قوله تع وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وصرف
كل منها الى ما هو له موكول الى القرينة والشائع في اللف الاجمالي ان
يذكر نشرها والذي يبني عليه اما فيكون حاصل المعنى ان المذكور في الطرفين
متنوع عليها لا يبعد لما ثم ان العلوم العقلية كلها نظرية كانت او بديهية
كلية او جزئية لا تكون الا بالقوة النظرية والنفس لا تتصف بالعلوم العقلية
الا بطبيعة مطلقا الا بسببها لكي تستغرفه لكن لما كان نسبة هذه القوة الى العلوم
النظرية اشد واقوى لظهور آثارها فيها فان آثار القوة النظرية من الحركة في
المعقولات والترتيب بينها انما تكون فيها ولان العلوم النظرية لها تعلق
بجميع مراتب هذه القوة بان يكون في بعضها استعداد لها وفي بعضها فعل على
ما سيجي بيانه وكما اشار اليه هنا بقوله ومراتبها ولان تأثر النفس واستفاضتها
عما فوقها انما يظهر فيها وكان احتياجها الى هذه القوة من جهة هذا اشد
والاستفاضة ولذلك استدل على وجودها بها ثم كان الالصق بالقوة
النظرية من بين العلوم النظرية هي الحكمة النظرية اي العلوم التي لا يتعلق بكيفية

العمل بل المقصود منها حصول اعتقاد فقط لان كمال القوة النظرية يظهر
فيها فلا جرم كان الاشارة الى مراتبها في خطبة الكتاب الذي يبحث
فيه عن الحكمة النظرية وآلتها اشارة الى البراعة لان المراتب اذا ذكر
بينها درجها الى التفهيم بحكم تلك المناسبة القوية الحكمة النظرية وما يتعلق بها
من آلتها فذلك اخذ الشريف في تصحيح البراعة كون المذكور حكمة نظرية لا كونه
مطلق العلوم النظرية او علوما مطلقا لا لان النفس تحتاج الى تلك
القوة في العلوم النظرية فقط لا في العلوم مطلقا لان ذلك مخالف لما صرح
به كما سنبينه قوله فقط فائدة اي بيان فائدة لان المذكور بعده بيان الفائدة
لا عينها قوله بارتكاب الاعمال الخ فيه اشارة الى ان مبدائية العقل
العملي لتأثير النفس في البدن ليست من جهة الاعمال التي تشاركها الحيوانات
العجم فيها مما يحتاج اليه في تبيينها لانه يكفي في صدورها عن النفس القوى
الجسمانية الطبيعية والحيوانية والنفسانية بل من جهة الاعمال المختصة بها المستكملة
ى بسببها لان العقل العملي قوة مختصة بالنفس فلا بد ان يكون مبدا لا
فاعيلها الخاصة بها فلذا احتيج في صدور الاعمال منها الى التروي قوله تنزها وعقلا
التروي اشارة الى طريقي الصوفية المتشرعة والحكماء المتالهين الآتي تبيين
على ما سيجي من بعد قوله ولذلك قيل القوة الخ قال في الحاشية في بيان ذلك
الكلام وذلك لان الفعل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتيسر
الا بان يدرك ما ينبغي فعله في كل باب وهذا راي كلي قد يستنبط من
مقدمات كلية اولية او مشهورة او تجربية او ظنية يحكم بها العقل النظري
وفي تحصيل هذا الراي الكلي يستعين العقل العملي بالعقل النظري ثم انه
يستعمل هذا الراي الكلي مع مقدمات اخرى جزئية وينتقل من ذلك الى
الراي الجزئي فيعمل بحسبه فيحصل له مقاصده في معاشه ومعاده انتهى
اعلم ان هذا المقام سعى شرحا ابسط من هذا فاقول قال الشيخ في الشفاء

القوة العملية استمدادها من القوة النظرية فمن هناك يأخذ
المقدمات الكبرى فيما يتروى وينتج في الجزئيات وقال في الاشارات
ومن قوى النفس ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص
باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية
جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية
باستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي و
قال الشارح المحقق الطوسي في شرحه قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى
ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه تاثيرا
اختياريا والى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب
استعدادها ويسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا فالشروع في العمل
الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل
باب وهو ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او
تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في
تحصيل ذلك الراي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي
يستعين بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات
جزئية او محسوسة الى الراي الجزئي الخاص فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده
في معاشه ومعاده وقال الشارح في المحاكمات في شرح هذا الكلام لا شك
ان للنفس الانسانية ادراكا بالاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فاثبتوا
للنفس قوتين مبدا ادراك ومبدا فعل من جهتين الادراك من الملا
الاعلى والفعل في العالم الادنى في بدنه فبالجهة الاولى متاثرة وبالجهة
الثانية مؤثرة واقول في قوله من الملا الاعلى اشارة الى ان الاحتياج
الى القوة النظرية انما هو من جهة الادراك الفائض من الملا
الاعلى وهو صور المعقولات مطلقا اي سواء كانت بديهية او نظرية

تصورية او تصديقية كلية او جزئية لا صور المحسوسات باحدى الحواس المدركة
فانها مثل الامور الخارجية ترتسم فيها اذا وجد شروط الاحساس وليست
بفائضة من الملا الاعلى فيضان المعقولات لان هذه المثل ليست مرتسمة
فيه ثم فائضة منه على معنى ان المؤثر في العالم السفلي هو العقل الفعال على
على ما هو المشهور والمثل المرتسمة من جملة الموجودات الخارجية في
العالم السفلي فهي من اثار العقل الفعال لكن الكلام ليس في هذا الفيضان
بل في فيضان الصورة الثابتة فيه بحيث يكون النفس بذلك الفيضان
عاقلا معقولا مناسبا للملا الاعلى وذلك انما يكون بفيضان المعقولات
الثابتة فيه ارتسام مثل المحسوسات يكفي في اعداده الحواس الملائمة لها الموضوعة
لاليتها فلا حاجة فيه الى قوى اخرى فلذلك يحصل في سائر الحيوانات مع
انه لا قوة نظرية في غير الانسان ثم قال والقوة التي بها يدرك النفس
الاشياء تسمى بالعقل النظري والقوة التي صارت بها مصدرا للافعال يسمى
العقل العملي ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا يتعلق بعمل و
ادراك باراء متعلقة بالعمل لا جرم انقسم العقل النظري الى قوتين اوالى
جهتين قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض
ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراك اراء تتعلق بالعمل كالعلم
بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعهما العلم
واما العقل العملي فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباطه ما يجب ان يفعل
من راي كلي مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلي والاستنباط
من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل
النظري اذ العمل لا يتادى بدون العلم مثلا لنا مقدمة كلية وهي ان كل
حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى
به وهذا راي كلي ادركه العقل النظري ثم ان العقل العملي لما اراد ان

بوقوع صدقا جزئيا فهو انما يفعله بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الراي الكلي كانه
يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به
وهذا راى جزئي ادركه العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق
للعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال لاراء جزئية
تنبعث من اراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او
تجربية انتهى اقول وفي قوله وهذا راى جزئي ادركه العقل النظري اشارة الى
ان العقل العملي ليس له مبدائية العلم اصلا جزئيا كان او كليا وايضا فيه اشارة
الى ان العقل العملي قد يستمد من العقل النظري في ادراك الراى الجزئي كما اذا
كان ذلك الراى الجزئي مقدمة جزئية عقلية لا محسوسة لان المحسوسة يكفي فيها
الحواس فلا حاجة لها الى العقل النظري فان الوهم يحكم في الامور المحسوسة
بواسطة الالات الحسية بلا استمداد من القوة النظرية كما هو الحال في سائر
الحيوانات فاذا كان الراى الجزئي من الامور المحسوسة يحكم فيها الوهم بلا
حاجة الى القوة النظرية بخلاف الراى الكلي فانه لا يمكن ان يدرك
بدون القوة النظرية وانما قالوا انه يستمد في ادراك الكلي على وجه التخصيص
مع ان الاستمداد ثابت في ادراك الراى الجزئي في بعض الصور ايضا لان
الظاهر ان الاستمداد في الراى الكلي في جميع صور اعمال القوة العملية
فيطرد الاحتياج الى ادراك الراى الكلي في جميع صور الاعمال بحسب الظ
وان كان يحتمل عقلا على وجه الندرة ان يكون بعض الراى الجزئي بينا
بنفسه لا يحتاج الى الاستنباط من الراى الكلي ولذلك قال الشريف
في الاغلب بخلاف الاستمداد في الراى الجزئي فانه غير مطرد لما مر انفا فلم
يعتبروه وانما يعتبر الشارح كون تلك المقدمات ظنية كما قال المحقق الطوسي
لقلته وندرته ولم يعتبر ايضا كون تلك الاراء الكلية بينة بنفسها اما
لعدم ظهوره او لندرته جدا لكن الشريف اعتبره فلذلك قال علوم نظرية

في الاغلب واذا فهمت ما نقلناه لك من مولانا الافاضل العظام علمت
ما اجمله الشريف في هذا المقام من تحقيق الكلام وحل المرام قوله فللالة
المذكورة الخ فالاشارة الى المراتب العملية اشارة الى براعة ما بالنسبة
الى المنطق الذي هو من مقاصد الكتاب فعلم منه ان في الحمل الى المراتب
العملية فائدة البراعة ايضا بالنسبة الى المذكور في الطرف الاول ثم بقوله
وما ذكره الخ اشارة الى صحة وجه البراعة على تقدير الحمل على المراتب العملية
بالنسبة الى المذكور في الطرف الثاني كما في الحمل على المراتب النظرية
بان قال ان الاشارة الى المراتب العملية التي لها نوع تعلق بما يشير
اليه مقاصد الكتاب على وجه الظهور والوضوح براعة ما بالنسبة
الى تلك المقاصد التي تشمل ذكر متعلق تلك المراتب على وجه الاشارة
كما لا يخفى على من له ذوق سليم وليس مراده ان نفع البراعة بالنسبة الى
الحكمة العملية المشار اليها بالحكمة النظرية وان كان ليس ببعيد ان يكون
مراده هذا لان الحكمة العملية على قدر ما اشير اليها مقصودة في الطرف
الثاني فيكون الاشارة اليها اشارة الى مقاصد الطرف الثاني ثم مقصود
الشريف من هذا التكلف بيان فائدة معتد بها مناسبة للفن في الحمل على
مراتب هاتين القوتين ولما كان هذه الفائدة ظاهرة واضحة في الحمل على المراتب
النظرية ولذا تكلف فيما تكلف ولم يلتفت ايضا الى حمل الخطبة على براعة الاستهلال
على حدة مع قطع النظر عن الحمل على المراتب بان يقال ان سؤال الهداية
والاستعاذة عن الغباوة والغواية اشارة الى غاية قسمي المنطق اعني البرهان
والمغالطة وابتغاء الاعلام اشارة الى الحكمة الطبيعية الحاصلة بالنظر والكسب
والهام الصدق اشارة الى العلم الالهي اذ لا وثوق بالنظر والفكر في
الالهيات على ما ذهب اليه ارسطو فلا يحصل المعارف الالهية الا بمحض
الهام الله تع فان قلت اذا حصل الاشارة الى المنطق بحمل الخطبة على المراتب

القوة النظرية فما الفائدة في الاشارة اليه لحملها على المراتب العملية قلت
للمنطق جهتان آلية بالنسبة الى تحصيل رأي فقط بدون تعلق ذلك الرأي
بكيفية العمل وآلية بالنسبة الى رأي يحصل منه العمل بالفعل فاذا امكن في
الخطبة الاشارة اليه يجب كل من تينك الجهتين يكون لها زيادة فضيلة على
انه يمكن ان يقال انه اراد بيان ان قرائن الخطبة يمكن ان يحمل على مراتب
كل من القوتين مع اشتمال فائق البراعة وان كانت من جهة واحدة
فليحمل على ايهما شئت على سبيل البدل **قوله** خلوها في مبدأ الخ ذهب المحققون
من الحكماء الى ان النفس حادثة مع حدوث البدن ناقصة في جوهرها مستكملة
باستعمال الآلات البدنية فلهذا قالوا انها في مبدأ الفطرة خالية عن
الادراكات كلها وان زعم متقدموهم ان العلوم كلها حاصلة لها بالفعل
الا انها ذاهلة باشتغالها بالبدن بناء على مذهبهم في النفس انها قديمة متناسخة
في الابدان فح يكون مرادهم من الخلو في مبدأ الفطرة خلوها عن الادراكات
التي يكون حصولها باستعمال الآلات البدنية اعني العلوم الانطباعية صرح
بذلك الشيخ الرئيس في رسالة له في النفس حيث قال وليس للعقل الهيولاني
شيء من الصور المعقولة بل يحصل منها ذلك بضربين من الحصول احدهما بالالهام
الالهي من غير تعلم ولا استفادة من البادي كالمعقولات البديهية مثل اعتقادنا
ان الكل اعظم من الجزء والعقلاء البالغون يشتركون في مثل هذه الصور
والثاني بالاكتساب هذه عبارته فعلم من قوله شيء من الصور ومن حصره حصول
تلك الصور فيما ذكره من الضربين ان مراد الحكماء من قولهم ان النفس في مبدأ
الفطرة خالية عن العلوم كلها هو الخلو عن العلوم الانطباعية فلا ينافي
ذلك ان لا تخلو عن العلم بذاتها في حال الفطرة فقوله خلوها في مبدأ الخ معناه
ان معنى هذا القول الصادر من الحكماء ظاهرا على ان مرادهم من العلوم هو العلوم
الانطباعية وان نوقش فيه بالعلم بذاتها على عدم فهم المراد من قولهم لان

العلم بذاتها علم حضوري وكلامهم في الانطباعي فمعنى كلامهم ظ فلا يلتفت الى المناقشة
الناشئة من عدم فهم المراد وذلك ان تقول مراده ان الخلو سوانح من حال
النفس وان ورد المناقشة عليهم بما اختير فوا انها لا تنفك عن ذاتها الخ
وايضا قاعدتهم بان حضور المجرد القائم الذات بنفسه عين علمه بها تقتضي
ذلك وفي كلام الله تع اشارة ايضا الى المرتبة العقل الهيولاني والى ان
النفس خالية فيه عن العلوم كلها حيث قال عز من قائل والله اخرجكم
من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا واما قول الرئيس ان النفس كما فاضت
على البدن شرعت في حفظ فمراده منه هو الشروع الاضطراري لان التصرف
في الآلات البدنية فعل اضطراري للنفس وكذا الشروع فيه على ما بين في
الحكمة من ان البدن علة قابلية لها من حيث ان كل شخص من اشخاص النفس
يجب لها التصرف في مادة شخصية مناسبة لها لان كل بدن باستعداده
الخاص به يفيض عليه من المبدأ الفياض مناسبة لذلك الاستعداد متصرفة
فيه على ما يليق باستعداده فالآلات الاستعدادية الكائنة في الابدان اسباب
معدة لتعلقات النفوس الحادثة للتصرف فيها ولما كان كل ما كان فيه استعداد
لشيء حادث علة قابلة لذلك الحادث وكان استعداد الابدان للنفوس
من حيث تعينها للتصرف فيها لا من حيث حلولها فيها كانت الابدان علة
قابلة لها من حيث تصرفها فيها لا من حيث حلولها ولذا لم تنفسخ بتفسخها
بل انقطع تصرفها فيها وهذا معنى كون الابدان علة قابلة للنفوس ومعدة لها
بالحالات الاستعدادية الواردة عليها فافهم ذلك فانه من النفس المعارف
المستورة **شرح** اما مراتب القوة النظرية اي اما امكان حمل قرائن
هذه الخطبة على مراتب القوة النظرية فلان النفس الخ فقوله فلان تعليل لهذا
الحمل ومجموع المذكور الى قوله واما مراتب القوة العاملة في حيز التعليل
وذلك ان تقول معنى كلامه اما مراتب الخ هو اما ان للقوة النظرية مراتب

فهو حج ببيان مراتب القوة النظرية فيكون ما في حيز التبليغ هو المذكور
الى قوله ولما كان للانسان في مبدا الخ والتوجيه الاول يناسب
قوله ويمكن حمل الخ مناسبة تامة لان المتبادر كون هذا الكلام تفصيلا لم
وان كان يمكن ان يكون تفصيلا للمراتب ايضا لانها مذكورة في قوله
ويمكن حمل الخ ايضا والثاني يناسب قوله واما مراتب القوة العاملة
فاوليها تهذيب الظاهر الخ مناسبة قوية لانه صريح في تفصيل المراتب
وحسن المقابلة يقتضي كون المتقابلين على وتيرة واحدة ان قلت اذا
حمل كلامه على التوجيه الاول لم يكن قوله واما تفصيلا لمجمل واحد وهو
ركيك جدا بل لا يكاد يصح قلنا ان اما الثانية وان كانت تفصيلا للمراتب
لكنها تفصيل على وجه يتبين منه الحمل على مراتب القوة العاملة فهو في
الحقيقة تفصيل للحمل ايضا الا انه تفنن في التعبير عن ذلك التفصيل شرح
لكنها مستعدة لها اي في جزء من اجزاء زمان الخلو فقوله والا اي وان
لم تتصف بالاستعداد في شيء من زمان الخلو اصلا لامتنع اتصافها بالعلوم
لان التيقظان موقوف على الاستعداد السابق على اصولهم فيمتنع التيقظ
بدون الاستعداد السابق ويمتنع الاتصاف بها وليس المراد من الامتناع
ما يقابل الامكان الذاتي بل المراد منه ما يقابل الامكان الاستعدادي
الوقوعي اعني امتناع كونها متصفة بالفعل وان كان لها امكان بحسب
الذات ومن شانها ان تتصف بالنظر الى ذاتها وعلى هذا فالملازمة
في قوله والا ظاهرة جدا واما كون زمان الاستعداد مبدا الفطرة فعلى
وجه التخمين بناء على انه هو الظاهر من حال الانسان وليس مراده انه لو لم
يكن الاستعداد في مبدا الفطرة بل يكون بعده يمتنع الاتصاف حتى
يناقش في الملازمة او نقول المراد من الاستعداد هو الاستعداد الذاتي
الجبلي الذي جبل عليه ذات الناطقة واودع في جوهرها عند فطرتها لا الذي

يحدث فيها باسباب خارجة عن ذاتها بعد وجودها وينعدم بانعدام
تلك الاسباب وهذا الاستعداد منشا جميع الاستعدادات الحادثة فيها بعد
وجودها المترتبة المتراقية نحو الكمال وهو كونها صالحة وقابلة بالفعل
للاتصاف بالعلوم ولو لم يودع مثل ذلك الاستعداد في ذات النفس عند
فطرتها لم يصح توارد تلك الاستعدادات الحادثة بالاسباب الخارجية
المترتبة المنتهية الى استعداد قريب من الفعل عليها فلم يصح اتصافها
بالكمال المشروط باستعدادات سابقة عليه وعلى هذا يتم الملازمة ايضا
ويكون المراد من الهيولانية هو هذا الاستعداد الجبلي اللازم لوجود الناطقة
في كل الاحوال وان كان بالنسبة الى مطلق العلوم لا بالنسبة الى
كل فرد منها لان بعض العلوم يكون فعلا في بعض الاحوال فلا يبقى له
قابلية النفس بالنسبة اليه لكونه فعلا على ما صرح به الشيخ وسيجيء ذلك
وخلو النفس لا يكون في تلك المرتبة لا في غيرها من المراتب خصوصا بها
لا لان العقل الهيولاني هو الخلو نفسه اولا انه لا يوجد الا في حال الخلو
هذا هو الحق وهذان التوجيهان مبنيان على ان يكون المراد من
الهيولاني الاستعداد الوجودي واما على القول بان المراد منه
هو قابلية العلوم وهي من لوازم النفس الناطقة على ما سيصرح به الشريف
فالمراد من الامتناع هو الامتناع الذاتي فلا خفاء في الملازمة ح هذا
وسيجيء لك تحقيق ما هو الحق في ان استعداد النفس ها هنا وان المراتب
الاربع من الامور الوجودية ام من الاعتبارات التي لا وجود لها
في خارج الذهن قوله اي في هذه المرتبة الخ الظاهر ان ضمير يسمى راجع الى
النفس اذ قوله الخ يابى عن ارجاعه الى المرتبة ابا ظاهرا ولا يخفى ان
بيان تسمية النفس باعتبار تلك المراتب بيان للمراتب كما ان تشبيه النفس
بالهيولى مصحح تسمية المرتبة بالهيولاني فمناسبة كل من التوجيهين لشيء

مما ذكر لا يستلزم منافات كل منهما لما يناسبه الاخر واما قوله والاول
انسب بقوله اما مراتب الخ فبناء على التوجيه الثاني من التوجيهين المذكورين
فيه اعني كونه تفصيلا للمراتب لا لامكان الحل اذ المناسبة على كونه تفصيلا
وبيانا لامكان الحل غير ظاهر ولم يذكر احتمال كون الضمير راجعا الى
النفس بالقوة النظرية لانه لا يساعد نظم كلامه الا على وجه بعيد على ما
لا يخفى قوله كالتشبيه مثال للجسم المركب اورد مثاله لا مثال ما يتركب
منه مع ان الكلام فيه لقربه مع حصول المقصود منه وهو مثال الهيولى
الثانية قوله صفة ثانية الخ اي ليس صفة للتصور جارية على غير من هي له حتى
يجب ابراز الضمير فيه قوله اي ضرورية اشارة الى انه لم يرد من الاولية
ما هو المصطلح عليه بل اراد اعم منه اعني ما لا يكون بالنظر اذ الكلام
في العلوم التي يحصل بها للنفس استعداد اكتساب النظريات وهي لا تختص
بالاولية بالمعنى المصطلح عليه قوله وكيفية حصولها الى قوله صور كلية فيه
تنبيه على ان العلوم الاولية التي اعتبرت حصولها انما هي العلوم الكلية
لانها هي المعدة لاكتساب الثواني وعلى ان المراتب النظرية معتبرة
بالقياس الى التعقلات لان القوة النظرية آلة للتصور الادراكية
المختصة بالنفس الناطقة الحاصلة فيها بنفسها لا في الآتها وهي التعقلات
لان الاحساسات تشترك فيها جميع الحيوانات وهي كيفيات خارجية
حاصلة في قوى جسمانية بلا دخل في حصولها للقوة النظرية فالادراك
الذي يتعلق به القوة النظرية استعدادا او كمالا ليس الا التعقل فلا جرم
اعتبر مراتبها بالقياس اليه فلم يصح ان يعد مرتبة الاحساس من مراتبها
بل جعل من مقدمات حصول بعض مراتبها اعني الملكة قوله وتنبهت
لما بينها المراد من التنبه للمشاركات والمباينات ادراك مناسبات جزئية بين
الصور الاحساسية ينال اليها النفس بالحس وتستعد بسبب ادراكها لان تنتزع

من تلك الصور الاحساسية صورا كلية بتجريدها عن مشخصاتها او المراد
من المشاركات والمباينات الامور التي تشارك فيها وتباين فيها
من الاحوال على جعلهما صيغتا المفعول وحذف بعض الصلة شائع
في امثالهما فلا ضمير فيه والمراد من التنبه لها التنبه على الوجه الجزئي
قوله استعدت الى قوله اما بحر دلما كان المتبادر الى الفهم من كلام
الشارح ان استعمالات الآلات كافية في حصول العلوم الاولية بالفعل
وكان ذلك خلاف الواقع لان استعمالها انما يكفي في حصول المحسوسات
لا في العلوم الاولية التي اريد منها ههنا الصور الكلية لما سبق بل هي تتوقف
على اسباب اخر من توجه العقل وغيره قرر كلامه على وجه ارتفع به هذا الوهم
وحرر بزيادة ما يحتاج اليه في المقام والتصريح بما طوى ذكره في ترتيب الكلام
وتبين مراده ان يحمل قول الشارح حصل لها علوم اولية على الاستعداد
الحصول كما يتبادر الى الوهم من ظاهر قوله استعدت انه تفسير لقوله
حصل الخ لان حصول العلوم الاولية بالفعل معتبر في العقل بالملكة لا الاستعداد
ولذا قال في آخر كلامه وح قد حصل لها التصورات الخ بل قوله وكيفية
حصولها الى قوله مبادي العلوم الكسبية تفسير وتحرير لمراده من قوله
حصل لها الخ بتفصيل المقام وتلخيص المرام وقوله صور كلية اشارة
الى الصور التصورية كما ان قوله بجزم اشارة الى العلوم التصديقية
وقوله نسب بعضها اي بعض تلك الصور الكلية اراد به نسب ما لها
تلك الصور اعني المعلومات او هو من قبيل المسامحات الشائعة على
انه يجوز ان يكون مراده من النسب النسب التي بين الصور نفسها
ككون بعض الصور جزءا من بعض وغير ذلك الا ان الظاهر ان المحكوم
في تلك المرتبة نسب المعلومات لا نسب الصور العلمية فلذلك
اولى لكلامه قوله اما بحر وتوجه العقل الى المبادي يجب اللفظ

من تلك

والمعنى انه متعلق بقوله نجزم اما الى الابادر بحسب اللفظ واما الى الابادر بحسب المعنى فلان جميع تلك الاقسام المذكورة من حيث هو جميع لا يوجد الا في العلوم التصديقية مع ان ذكرها شائع وذائع فيها وايضا الصور الكلية المفاضة التي هي المبادي الاول لما بعدها من المراتب هي التي تحصل بمجرد التنبيه المذكور بلا احتياج الى امر اخر ثم ربما يوهم قوله العلوم الضرورية باطلاق العلوم انه متعلق بقوله لان بعض ليكون هذه الاقسام عامة للتصور والتصديق باعتبار ان بعض تلك الاقسام يوجد في التصورات ايضا الا انه يجب تقييد العلوم بالتصديقية بسبب تلك القرائن المذكورة **قوله** قد حصل لها اي قدر ما يمكن به من مطلق الاكتساب ولو بالقياس الى نظري واحد فقط وان لم تحصل لبعض نوع من انواع العلوم الضرورية سواء امكن حصوله اولا كما في الاكمه العادم لادراك الالوان واحكامها الممتنع حصولها في حقه وسيجيء لك زيادة تفصيل لهذا **قوله** واستعدت لاكتسابها اما بمجموع الحركتين او باحديهما او بلا حركة كما في الحدس والتجربة وكسب القضايا التي قياساتها معها وانما عممنا الاكتساب للامور المذكورة وان كان المتبادر منه التحصيل بطريق الفكر والنظر خصوصا اذا جعل قوله ثم اذا رتبت قرينة للمراد منه لان الحدسيات والتجربيات والقضايا التي قياساتها معها وبالجملة كل ما لا يحصل بمجرد توجه العقل بل يتوقف على سبب اخر فنابذتها من المستفاد وان كان الشريف جعل غير الفكريات من المبادي للمستفاد وجعل الشارح المستفاد ايضا مشاهدة العلوم الحاصلة بالترتيب للعقلة التي سنذكرها عن قريب ثم الحدس والفكر يختلفان في النفوس سرعة وبطوا وقلة وكثرة بحسب اختلاف الاستعداد في افراد النفوس قوة وضعفا

الى حدي القوة القدسية والاحتياج الى التعلم في الفكر والتفاصيل مذكورة في الكتب الحكمية فليراجع اليها **قوله** استعدادا اكمل حمل قول الشارح عليه لان الاستعداد في الجملة كان حاصلا في الهيولاني فبقرينة سبق ذكر الهيولاني يعلم ان مراده من الاستعداد الاكمل تما في الهيولاني **قوله** اي صفة كاملة راسخة اذا قيل لفلان ملكة الشعر مثلا قد يراد ان له صفة راسخة حاصلة من تكرر وقوع الشعر منه وقد يراد ان له صفة راسخة يتمكن بها من انشاء الشعر وان لم يصدر منه الشعر قط وكلا الاستعمالين واقع والمضاف اليه في الاستعمال الاول منشأ لحصول الملكة وفي الاستعمال الثاني على العكس والملكة في كلا الاستعمالين في مقابلة الحال وقولهم ملكة الانتقال وارد على الاستعمال الثاني والصفة الكاملة الراسخة هو الاستعداد المذكور الذي هو اكمل من الهيولاني على ما صرح به في حواشي التجريد حيث قال والمراد بالملكة ههنا ما يقابل الحال لان الاستعداد للانتقال الى المعقولات الثانية راسخ في هذه المرتبة انتهى اقول رسوخ هذا الاستعداد انما يكون من تكرر العلم بالضروريات ويلزم منه ان لا يسمى الاستعداد الغير الراسخ عقلا بالملكة فيثبت ح مرتبة بين المرتبتين وسيجيء لك تفصيل يتحل به امثال ذلك **قوله** ومن جعل الخ الجاعل هو المولى مباركشاه ذكره فيما جمعه من حواشي الشارح على شرحه حيث قال واعلم ان الملكة قد تطلق في مقابلة العدم وقد تطلق في مقابلة الحال فيقال الكيفية ان كانت راسخة فهي الملكة وان كانت غير راسخة فهي الحال فالمراد بالملكة ههنا ليس ما يقال في مقابلة الحال لان الانتقال الى النظريات لم يحصل بعد فكيف يعتبر تكرره مرة بعد اخرى حتى يصير ملكة بل في مقابلة العدم اي ثبت النفس في هذه المرتبة عقلا

بالملكة يجب حصول الانتقال الى النظريات والانتقال وان لم
يحصل بعد الا انه في صدد الحصول فسميت عقلا بالملكة نقالا انتهى
اقول هذا الكلام ليس من حواشي الشارح بل هو كلامه اذ ربالضعيف
الى ما جمعه من جميع حواشيه كلاما من عند نفسه ويكتب فوقه علامة
يعرف بها انه من كلامه لا من حواشي الشارح وهذا الكلام كان
قد كتب عليه في نسخته تلك العلامة وانما عد الشريف هذا التوجيه
تكلفا مع انه ذكره في حواشي التجريد من جملة وجوه التسمية بالعقل
بالملكة ولم يعده تكلفا لان الكلام هنا في توجيه كلام الشارح اعني
قوله لملكة الانتقال والكلام هنالك في توجيه قولهم العقل بالملكة ولا
شك ان المتبادر من كلامه هو المغايرة بين المضاف والمضاف
اليه فجعل الاضافة بيانية مع ظهور الوجه الحسن تكلف مستغنى عنه
بخلاف قولهم العقل بالملكة فان الملكة فيه ليس بمضاف الى الانتقال
فلم يعد هذا التوجيه تكلفا فيه ومن جملة الوجوه المحتملة في توجيه قولهم
ان يجعل الملكة بمعنى الوجود على وجود العلم الضروري تميز لتلك المرتبة
عن الهيولاني العادم للملكة العلمية رأسا قوله قوة مخلوطة بالفعل
اي بالقياس الى ضرورية العلوم ونظريتها وفيه اشارة الى ان
لا فعل في الهيولاني اصلا وهذا الفعل وان كان كمالا بالنظر الى ذات
الناطقة لكن ليس كمالا يعتد بانه فلا ينافي قوله الا ان البديهيات
الخ فاذا لم يكن في الهيولاني فعل اصلا يلزم ان يكون مرتبة الاحساس
مرتبة اخرى بين المرتبتين وقد مر ما يدفعه وسيجيء ما يحسم مادة امثال ذلك
شرح ثم اذا رتب الخ هذا بناء على انه الغالب والا فمرتبة المستفاد
مشاهدة المعقولات سواء كان حصولها بالفكر او الحدس كما صرح به الشيخ في
الاشارات ومرتبة العقل بالملكة ح هو استعداد النفس لمشاهدة

المعقولات

المعقولات لسبب من الاسباب غير توجه العقل ترتيبا كان او غيره بشرط
كون ذلك الاستعداد ملكة راسخة ولما جرى الشريف على محاذاة قول
الشارح ادرج الحاصل بالحدس في المبادي التي تحصل عند حصول مرتبة العقل
بالملكة حيث قال واما بالحدس والا فالمشاهدة بالحدس ايضا من المستفاد
حقيقة فكلاهما بناء على ظاهر الحال قوله اي لاستفاده الخ اما على جعل المصدر
من المجهول او جعله مضافا الى المفعول على ترك الفاعل وهو النفس وهذا
على تقدير ان يكون المسماة بالمستفاد هي المرتبة وقوله او لاستفادة
النفس على جعل المصدر مضافا الى الفاعل مع ترك المفعول اعني هذه
المرتبة وكذا ان يجعل المفعول المتروك العلوم النظرية وهذا على تقدير ان
يكون المسماة بالمستفاد هي النفس قال الشارح في حواشيه واعلم ان ههنا كلام
الشيخ وكثير من المحصلين ان حصول النظريات وحضورها على سبيل المشاهدة
هو العقل المستفاد وهو ظاهر لكونه مستفادا من العقل الفعال او الفكر
او الحدس وانما الاشكال في تسمية النفس به لا تناهي المستفيد فتسميتها
عقلا مستفادا مجازا اذ المستفاد هو الكمال الحاصل ح انتهى اقول علاقة
المجاز الملابسة بين النفس ومرتبتها باعتبار كونها محل المرتبة فيكون اطلاق
المستفاد على النفس من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل مجازا ولك
ان تجعل ذلك من قبيل وصف الشيء بصفة حاله كقولهم المبدا
الفياض والاسلوب الحكيم ونحوهما وانما سمي هذه المرتبة مستفادا مع
ان سائر المراتب ايضا كذلك لانها هو الكمال حقيقة فالاليق بالتوصيف
بالاستفادة هو الكمال لا غير اذ لا اعتداد باستفادة ما ليس بكمال حقيقة
فخص بها هذا الاسم لذلك قوله من العقل الفعال قال الشيخ قياس
عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار
الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس فعلم من هذا ان الاستفادة

من العقل الفعال ليست من جهة افاضة الحوادث في عالمنا هذا
كما زعمه كذلك حيث اشار اليه بتوصيفه بقوله المفيض للحوادث
قوله مخزونة عندها اي على الدوام بان لا يطرأ عليها النسيان
بل يكون لها تمكن الاستحضار دائما اذ الموقوف على تكرر المشاهدة
والمعتبر في العقل بالفعل هو هذا الاختزان لان المدركات التي لم يتكرر
مشاهدتها ربما يمكن ان يذهل عنها النفس ويبقى في خزانتها وان لم
يكن لها دوام الاختزان حتى يستحضرها النفس متى شاءت فوجب
حمل كلامه على دوام الاختزان يرشدك اليه عطف قوله وحصلت لها ملكة
الاستحضار اذ هو كالتفسير لما سبق ولا شك ان ملكة الاستحضار لا يكون
الا بدوام الاختزان قوله يتمكن بها قال الشريف في الحواشي انما احتيج الى
هذا الاستعداد لان المستفاد كمال لا يدوم للناطقة ما دامت متعلقة
بالبدن متصرفة فيه فان اشتغالها بذلك او بادراكات اخر يقتضي اعراضها
عما كانت مشاهدة له فاحتاجت الى ما به يسترجعه بلا تجشم كسب جديد ونظيره
المال فانه لما تعذر حضوره دائما حصل في خزانة وحفظ مفتاحها قوله فكأنها
حاصلة الخ هذا احسن ما قيل من وجوه التسمية في هذه المرتبة لان الاستعداد
والفعل يجب ان يعتبرا بالقياس الى شيء واحد هو المشاهدة التي هي الكمال
حقيقة ولما اعتبر الاستعداد في المرتبتين الاوليين بالقياس الى الكمال الحقيقي
وجب ان يعتبر الفعل كذلك وفيما ذكره الشريف اعتبر الاستعداد والفعل
بالقياس الى الكمال الحقيقي بخلاف ما ذكروه من سائر الوجوه حيث قالوا
سميت به بجعله فيه هذه لحصول النظريات بالفعل او لتمكن النفس من استحضارها
بالفعل او لان حصول هذه المرتبة للنفس انما يكون بفعلها اعني الملاحظات
المتكررة فيكون المعنى العقل الحاصل بسبب الفعل او بملابسته او لان النظريات
مخزونة ومحفوظة لها بالفعل اقول والاقرب هو هذا الوجه الاخير لان

حاصله حصول النظريات بالفعل وان كان بطريق الخزن لا بطريق المشاهدة
التي هي الكمال حقيقة فلا يبعد كل البعد قوله ووجه الضبط فيه اشارة الى ان
حصر مراتب القوة النظرية ليس على وجه الحصر العقلي بل هو مبني على اعتبار مناسب
وهو ان القوة النظرية مودعة في النفس لاستكمالها بالادراكات فلا بد
ان يلاحظ في مراتبها ذلك الاستكمال اما باعتبار حصول نفس الكمال فيها او
باعتبار حصول الاستعداد له والبديهيات من حيث هي بديهيات اي
اي الحاصل بدون السبب من الاسباب الخارجية التي هي غير القوى المدركة
وهي التصور التي لا تحصل من المبادي مطلقا ليست كمالا لها يعني بشأنها
لمشاركة الحيوانات العجم لها في طريق تحصيلها من حيث انها يدرك ما يدركه على
وجه البداهة وليس مراده من المشاركة ان كل ما يدركه الانسان على
وجه البداهة يدركه الحيوانات ايضا بالبداهة بل كما لها هو الادراك الحاصل
لها على وجه لا يكون ذلك الوجه لغيرها وهو الادراك بطريق النظر او الحدس
او غيرهما من الاسباب وبالجملة ما يحصل من المبادي والحدسيات
وما في حكمها مما يحصل بسبب غير النظر لها مبادٍ وان لم يكن طريق حصولها منها
بالنظر الصناعي وقد قلنا ان كل ما هو حاصل بالمبادي فحصولها هذه داخلة في
المستفاد والشيخ ادرج التجربيات والمتواترات والتي تحصل بالقياس
المعتق في النظريات اذ في كل منها قياس خفي وان لم يكن حصولها منها
بالنظر الصناعي الذي يبحث في المنطق عن كيفية ايصاله فكل منها شاهد
بحصولها من العلوم الاولية فيكون مشاهدتها داخلة في المستفاد وفي قوله
معتد به اشارة الى ان البديهيات ايضا كمال في الجملة وما ذكره كلام خطابي
ذكره لنوع توجيه ما وقع من القوم من ترتيب احوال النفس على هذه المراتب
وحصرها في اربع فلا يطلب فيه التحقيق بل هو اخذ بالاولى والاليق فيكفي
هذا القدر فلا يرد الاعتراض عليهم بمراتب آخر يتخلل بين المرتبتين لانهم

لم يعتبروه لعدم الاعتداد بشأنها كمالا او استعدادا بل جعلوا امثالها
من مقدمات الاستعداد او الكمال او لواحقهما قوله فالكمال هو العقل
المستفاد اه هذا محصل ما ذكره الشيخ في الاشارات والنجاة حيث
قال للقوة النظرية نسبة بحسب تحصيله الى الصور الكلية بالقوى الثلث المرتبة
وبالفعل يكون تارة نسبتها اليها بالقوة المطلقة اي المحضة وهي القوة
اي التي يصح التمكين والقدرة على استحضار الكلمات
الاولى الهيولانية ويكون تارة بالقوة الممكنة وهي القوة الثانية المسماة
عقلا بالملكة ويكون تارة بالقوة الكاملة وهي القوة الثالثة المسماة بالعقل
ويكون تارة بالعقل المحض وهو المسمى بالعقل المستفاد وهو كمال القوى النفوس
الانسانية والغاية القصوى ثم ذلك مثل ما للانسان بالنسبة الى صفة الكتابة
من القوة المحضة الى ان يصير عارفا بالآلات وبسائط ثم يصير كاتبا له
قوة الكتابة ثم يكتب بالفعل قوله فكيف يكون اه وايضا كيف يصح ان يقال
ان العقل بالملكة متوسط بين الهيولاني وبين العقل بالفعل وهذا الكلام
بناء على عدم اعتبار دوام المشاهدة في المستفاد والا فالعقل بالفعل على اعتبار
الدوام متقدم على حدوث المستفاد سواء اعتبر بالقياس الى نظري واحد
او الى الجميع قوله لاستحضار الكمال اه حاصله ان المراد من الاستعداد
اعم من استعداد الاستحصال والاستحضار لانه يقيس الى ذات الكمال
من حيث هو ولانك ان المشاهدة كمال مطلقا سواء كان على وجه الاستحصال
او الاستحضار وقوله اعني مشاهدة النظريات اراد به اعم من المشاهدة عند
الاستحصال او الاستحضار والعقل بالفعل استعداد ثاني والملكة والهيولاني
والملكة استعداد للاول والقرب والتوسط ليس باعتبار ترتيب المراتب
في الوجود اه اذ القريب الذي هو العقل بالفعل ليس بعده وقبل الكمال
في الوجود حتى يحصل له مرتبة التوسط بل باعتبار زمان حصول الكمال بالفعل
يحصل المشاهدة بمجرد التفات النفس فلا حاجة الى امر آخر فيكون زمان حصول

والحدوث لان العقل بالملكة ليس بمتوسط في الترتيب الوجودي ح

مطلقا اي سواء كان بالاستحصال او الاستحضار كما اذا حصل العقل بالفعل ع

العقل

٦٤

بالعقل اقرب الى زمان حصول الكمال بخلاف العقل بالملكة فانه وان كان
اقرب اليه من الهيولاني الا ان له بعدا اما بالنسبة الى العقل بالفعل لان
زمان الترتيب والانتقال متوسط بين زمان الملكة والكمال فلها مرتبة
التوسط بالنسبة الى الاستعدادين الآخرين بحسب قرب زمانه من الكمال
بالنسبة الى الهيولاني وبعده اليه بالنسبة الى العقل بالفعل لا بحسب ترتيب الوجود
فافهم قوله فهذا هو استعداد لاستحضار الكمال اراد الاستحضار متى
شاءت وانما لم يصرح بذلك اعتمادا على ما سبق من قوله حصلت
لها صفة راسخة فبها تتمكن بها من استحضار النظريات على سبيل المشاهدة متى
شاءت الى قوله فهو العقل بالفعل قوله كما ورد في الكتب فانه
وقع في الاشارات تقديم المستفاد ووقع تقديم العقل بالفعل وما فهم
من الاشارات هو ان المستفاد هو المشاهدة المتقدمة بالفعل والذي
يفهم من الشفاء انه هو المشاهدة المتأخرة ولما كان مظنة توهم المرتبة
المخالفة اشار الى التوفيق بين الكتابين على وجه يرتفع به ذلك التوهم
قوله ومتأخرة عنه في البقاء اراد بالبقاء وجود المشاهدة مرة
ثانية وان تخلل بينهما العدم واما حمل كلامه على اقامة بقاء الصور في الخزانة
مقام بقاء المشاهدة لقربه منه فليس بذلك لان تقدم العقل بالفعل ح
يكون ذاتيا لا زمانيا فلا يكون تقدمه على نهج تأخره مع انه هو المتبادر
من كلامه وكذا حمل البقاء على معناه الحقيقي بناء على احتمال ثبوت المشاهدة
الدائمة في المجردين كما لا يخفى قوله واعلم ان هذه اه قال في شرح المواقف
هو احد اعلى النص في تفسير المستفاد بان يحضر جميع النظريات التي ادركتها
النفس بحيث لا يغيب عنه واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور
والمسطور في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع يعتبر بالقياس الى
كل نظري على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظري واحد هو ان يصير

ازليس العقل بالفعل استعداد المطلق لاستحضار بدون كون ذلك الاستعداد ملكة راسخة للنفس يتمكن بها من الاستحضار متى شاءت ع

مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة في وقوعه في هذه الحيوة الدنيا ولا في
تقدمه على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متاخرا عنه في البقاء
انتهى كلامه وفيه بحث فان العقل الهيولاني معتبر في عامة الكتب
بخلو النفس عن العلوم كلها ولذا خصصوه بمبدا الفطرة وسموه بهذا
الاسم تشبيها بالهيولى الخالية عن جميع الصور في ذاتها فعبارة القوم لا تحتمل
لان يعتبر الهيولاني بالنسبة الى نظري واحد على حدة فكيف يكون المسطور
في مشاهير الكتب اعتبار المراتب بالقياس الى كل واحد من النظريات على حدة
اللهم الا ان يقال اعتبار الخلو عن الجميع والتخصيص بمبدا الفطرة ليس
لان الهيولاني لا يكون الا كذلك ولا يوجد الا في ذلك الوقت بل لاظهار
وجود الهيولاني بالنسبة الى كل واحد من النظريات اذ به ينكشف خلو النفس
عن الكمال ومباديه بالكلية وكيفية ترقيها اليه مرتبة بعد مرتبة فيتضح بذلك
حق الاتضاح وجود الهيولاني بالنسبة الى كل نظري نظري على حدة او يقال
انهم بينوا المراتب بالقياس الى العلوم النظرية على وجه الاطلاق بلا تعين مادة
منها لئلا يتوهم خصوص مادة دون مادة ويعلم منه على وجه المقايسة حالها بالنسبة
الى نظري نظري على حدة هذا ما يمكن ان يقال في توجيه كلام الشريف ثم الظاهر من كلام
القوم هو ان هذه المراتب الاربع معتبرة بالقياس الى العلوم النظرية مطلقا
فانهم اعتبروا في الهيولاني الخلو عن الجميع وجعلوا المشاهدة في حالة الاكتساب
مح فلا يكون المستفاد منتسبا الى الجميع ولا الى واحد واحد على حدة اذ
اعتبار الخلو عن الجميع ينافي ذلك فتعين اعتبار المطلق ليصح ما قالوه في الهيولاني
والمستفاد فالهيولاني ح هو الخلو عن التعقلات التي تحصل من المبادي
ومباديها مطلقا وسعداتها التي هي الاحساسات وهو الاستعداد البعيد للعلوم
تحصل من المبادي والعقل بالملكة هو القوة الممكنة من تحصيل علم من المبدا
مطلقا تمكنا قريبا من الفعل ولو كان التمكين بالنسبة الى علم واحد فقط و

مستفاد اولا شبهة ان مشاهدة
الجميع في حالة الاكتساب مح

المستفاد

والمستفاد مشاهدة شيء من ذوي المبادي والعقل بالفعل ملكة الاستحضار و
لو بالقياس الى مبدا واحد واحد وعلى هذا لا يختلف حال النفس الواحدة
في المراتب الاربع بالقياس الى علم علم على حدة من ذوي المبادي
على الوجه الذي ذكره الشريف نعم لها اختلاف الحال بحسب اشتداد المراتب
يوما فيوما اذ للمراتب غير الهيولاني على هذا الاخذ عرض امتدادي لا نهاية
لطرفه الاعلى فان حصول مبدا واحد فقط مواد في مرتبة العقل بالملكة ثم لا يزال
يشتد في ازمنة متعاقبة الى ان يحصل لها قدر من الاوليات التي به
يحصل الانسان جميع ما يحصل من النظريات في مدة عمره ويطلق العقل بالملكة
في العرف على مناط التكليف وادنى مرتبة المستفاد مشاهدة نظري واحد
فقط ثم لا يزال يترقى الى ان يستتم لها مشاهدة جميع ما اكتسبته مدة بقائها
في هذه الدار والعقل بالفعل ادناها ملكة الاستحضار بالنسبة الى مشاهد
واحد بعد الذهول بلا تجشم كسب جديد ثم يترقى الى ان يحصل لها ملكة
الاستحضار بالنسبة الى جميع ما شاهدته في مدة بقائها في هذه الدار اكتسابا
على وجه التعاقب ثم على وجه الاجتماع ثم لا يزال يترقى في تلك المراتب لا
الى نهاية لعدم تناهي العلوم وذوات المبادي ومباديها ان قيل
بالتحصيل بعد خراب البدن اذ مشاهدة الصور بدون التحصيل من المبادي
لا يبعد من مراتب القوة النظرية فلا يؤثر ازدياد مشاهدة التصور
التي لا يتعلق بالتحصيل لكونها مبادي التحصيل او حاصلة منها ان قيل به بعد
خراب البدن في ازدياد المراتب واشتدادها وكذا يختلف احوال النفوس
في عرض المراتب بحسب شدتها وضعفها بقياس احديهما الى الاخرى وصاحب
المواقف اعتبر من المستفاد غاية ما في شان الانسان في مدة عمره وهو
مشاهدة ما حصلها مدة عمرها على وجه التعاقب حين تحصيلها واعتبرها على وجه
الاجتماع ولذا وقع التردد في امكانها وليس مراده حصر المستفاد فيها فلا ينافي



ما ذكره المسطور في مشاهير الكتب فمراده من الجميع ما لا بد منه في استكمال النفس
وبعد الشريف بقوله ادركه معناه الذي لا بد من ادراكه في استكمال النفس لا جميع
ذوات المبادي الغير المتناهية حتى يعترض بان تحصيله محال في مدة العمر فكيف مشاهدته
بالفعل دفعة واحدة بعد التحصيل لان المستفاد مشاهدة العلوم الحاصلة بالتحصيل
من المبادي اذ هو من جملة مراتب القوة النظرية التي اودعت في النفس
لتحصيل العلوم من المبادي فمراتبه متعلقة بالتحصيل البتة حتى لو شاهد جميع
العلوم بلا تحصيل من المبادي بل بطريق تصفية كما في بعض مراتب القوة
العملية لا تسمى تلك المشاهدة مستفادا فلا وجه للتردد ولا جميع العلوم
ذوات المبادي التي ادركتها مطلقا حتى يرد انه لا وجه للتردد ايضا لان من
ادرك شيئا يسيرا من ذوات المبادي يمكنه ان يشاهد جميع علومه المتعلقة بذلك
الشيء اليسير كبرق خاطف بل على بقاء في زمان يسير وهذا وان امكن منعه
في التصديقات بان ما فوق الواحد منها لا يلاحظ دفعة مسلم في التصورات
بالاتفاق فلنفرض ذلك فيمن ادرك شيئا يسيرا بصورته التصورية بل القضية
الواحدة يمكن مشاهدتها مع كون صورتها علوما متعددة وهو تصور الطرفين
والنسبة والحكم فلنفرض ان نفسا من النفوس كان حصول المستفاد لها
بادراك قضية يتعلق التحصيل بحكمها وطرفيها فاذا كانت تلك القضية مشاهدة
عند تلك النفس المفروضة يصدق عليها انها شاهدت جميع ما ادركته ويلزم منه
ان يكون من ادرك شيئا يسيرا من ذوات المبادي بالعلم مرتبة المستفاد لا من
ادرك شيئا كثيرا منها فانه مما لم يقل به احد اللهم الا ان يقال مراده من النظريات
المدركة القدر المعرفي الذي يعتني بشانه في مجاري العادات ثم الجميع الذي لا بد منه
في استكمال النفس ويكون الغاية القصوى للمستفاد بحسب ما يمكن تحصيله للطاقة
البشرية في هذه الدار وان كان لا غاية للمستفاد بحسب الحقيقة ان قيل بالكسب
بعد خراب البدن كما حققه ان يشاهد صور جميع الموجودات المترتبة انا ذلك من المبدا

الاول والصاعدة اليه بالترتيب الواقع في سلسلة النزول والصعود
على وجه كلي عقلي انفعالي على ما عليه الوجود تصورا وتصديقا بحيث
يمكن ان يكون منشا لتفاصيل ادراكات جميع الجزئيات الغير المتناهية
الموجودة في صفحات الازمنة التي لا تتناهى على ما هي عليه تصورا وتصديقا
بعد خراب البدن اما بالكسب قبل به او بطريق فيضان الهامي
الى ابد الاباد وهذا غاية ما يمكن للانسان بحسب القوة النظرية و
النفس بهذه المثابة تضاهي العالم العقلي قال الشيخ في الاشارات
تامل كيف ابتدا الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى
ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس
الناطقة والعقل المستفاد وقال شارح الاشارات والمرتبة الاخيرة
من مراتب العود هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات
كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها
اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدا الذي ابتدا
منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط انتهى اقول ليس مرادهم
المستفاد فيما ذكروه بل غرضهم هو الاشارة الى كمال المستفاد لان المقام
مقام الاشارة الى كماله كما لا يخفى قوله لزمه ان لا يوجد احد ليس مراد
الاعتراض بلزوم ان لا يوجد اذ لا فساد فيه بل هو بيان الواقع
وما يقال ان مراتب القوة النظرية كلها على ما هو المصطلح عليه فتكميل
النفس الانسانية في هذه الدار وهذا التفسير من هذا القائل على خلاف
الاصطلاح مع انه في صدد بيانها على الاصطلاح فليس بشيء اذ
اي دليل دل على ذلك بل المتبادر من ظاهر عبارة القوم ان
المستفاد هو ما ذكره هذا القائل على ما نقلناه سابقا واستعداد
النفس استعدادا قريبا لهذه المرتبة في هذه الدار يحصل اذا قطعت العلاقة

عن البدن يشاهد جميع العلوم مشاهدة مستمرة يكفي في عد هذه المرتبة من
المراتب التي يتعلق بتكميل النفس في هذه الدار بحسب القوة النظرية وبالجملة
لما كان الاستعداد القريب لهذه المرتبة حاصلا في هذه الدار جعلوها
مما به استكمال النفس في هذه الدار وان كان الاتصاف بالكمال حقيقة
في دار القرار قوله بل في دار القرار اي يوجد في دار قبل بمعنى
لكن لا للتبري قوله اللهم الا لبعض المتجردين وذلك انما يكون برسوخ
اتصال النفس بعالم العقل بحيث تسرح في رياض القدس حيث شاءت
وقدر ما شاءت ثم تاوي الى قنديل بدنه قوله عن عليات البدن
وعلايقه عطف تفسير لسابقه اذ المراد من التجرد عن عليات البدن
الانقطاع عن الشهوات البدنية والانغماس في العلايق البدنية الصارفة
عن التوجه الى عالم القدس فلا ينافي ما ذكره في حواشي التجريد من قولهم
وهم في جلابيب من ابدانهم اي متعلقا بها في الجملة بحيث تحفظ حياتها
قوله كبرق خاطفة من قبيل المستفاد بمشاهدة الجميع اراد دوام
المشاهدة على ما صرح به في كلامه ففي الاستثناء نوع مسامحة لان المقصود
اعني قوله لزمه لم يبلغوه وفي كلمة اللهم نوع ايماء الى الاشتباه
في وجود هذا العدد ايضا من المستفاد في هذه الدار واما جزمه بعدم
وقوع دوام المشاهدة في هذه الدار سواء كانت في النفوس المجردة
او غيرها فبناء على ان الظاهر ذلك على ما ذكره في شرح المواقف
ان قلت العقل المستفاد من مراتب القوة النظرية والتجرد المذكور من
مراتب القوة العملية فمشاهدة المتجردين ليست من اثار القوة العملية و
ايضا العلوم الحاصلة في مرتبة التجرد لا تختص بالنظريات التي ادركت
النفس من الضروريات بل تفيض على مرآة النفس الناطقة من المبادي العالية
علوم الهامية غير الكسبية فلا تقريب للاستثناء اصلا قلت لعله ايماء

اورد كلمة اللهم للاشارة الى ذلك اذ ايرادها شايعة في مقام الضعف
وهذا مثل قولهم نعم لذا وكذا في ايراد كلام بعد نعم من خارج الباب
لتاكيد الحكم السابق وهذا كثير شايع ولك ان تقول النفس بعد تحصيلها
ملكة شديدة لاستحضار الصور التي ادركها من الضروريات ربما يحصل لها ملكة
استحضار الجميع معا بشرط تجريدها النظر نحو المعقولات ولو بمعونة من الرياضة
وتجريدها عن الشواغل فهذه الحالة اعني مشاهدة تلك النظريات كالبرق
الخاطف بسبب القوة النظرية ومرتبة لها بشرط التجريد وليست حصولها
بمحض التجريد حتى يكون من اثار القوة العملية ومراتبها وبهذا الاعتبار
يمكن ان يكون تلك الحالة من احوال القوة النظرية فلا اشكال
قوله تذنيب للبحث المراتب اعلم ان مراتب القوة النظرية
غير منحصرة في هذه الاربع بل لها مراتب اخر مثل مرتبة استعمال الحواس ثم
مرتبة احساس الجزئيات بالفعل ثم مرتبة التنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات ثم مرتبة ادراك الاوليات ثم مرتبة استحضارها متى شاءت
ثم مرتبة حالة غير راسخة بها يتمكن من الكسب فهذه ست مراتب بين الهيولاني
والعقل بالملكة ثم بعد العقل بالملكة مرتبة تصور المطلوب النظري ليتمكن
من كسبه ثم الانتقال منه الى المبادي ثم الوقوف عند وجدان المبادي
ثم الترتيب الصحيح على وجه يؤدي الى المط فهذه الاربع بين الملكة والمستفاد
ثم بعد المستفاد مرتبة الاستحضار بلا كونه ملكة وهذه مرتبة اخرى بين المستفاد والعقل
بالفعل ثم بعد العقل بالفعل مرتبة استحضار جميع النظريات فرادا فرادا
على سبيل البدل بلا كونه ملكة ثم مرتبة ملكته ثم بعد المستفاد مرتبة المشاهدة
بالاسترجاع بلا كونها ملكة ثم مرتبة ملكتها ثم مرتبة مشاهدتها على الاستمرار
بحيث لا تغيب شيء من النظريات طرفة عين فهذه المراتب المذكورة
غير الاربع المشهورة كلها اثنان وعشرون مرتبة والحكماء لم يعتبروها

ثم مرتبة مشاهدة الجميع بالاسترجاع بلا كونها ملكة ثم مرتبة ملكتها ح

ولا واحدا منها لانهم بنوا حصر المراتب على الاستحسان البحت لان غرضهم
من اعتبار هذه المراتب للقوة النظرية بيان كيفية تدرج النفس
نحو الكمال بتوارد الاستعدادات فاعتبروا اما هو العمدة منها التفاوت
تفاوتا ظاهرا وعدوها مرتبة وجعلوا الاستعدادات الاخر الغير المعتد بها
بعضها مقدمات حصولها وبعضها من لواحقها وتتماتها يظهر ذلك بالتامل فيها
فكان تلك الاستعدادات برازخ بين كل من المرتبتين وليست واحدة
منها فهما بالنسبة الى السابقة حالة الخروج منها وبالنسبة الى اللاحقة
حالة الدخول فيها فلم يعد وامراتب برأسها لعدم الاعتداد بها مع ان
توارد ها على النفس في سلوكها نحو الكمال يعلم من اعتبار تلك المراتب المشهورة
وجعلوا المراتب الاخر المتقدمة المتجلية في الكمال من اشتداده وضعفه لا
مراتب على حدة ولما جعلوا ادراك المحسوسات من مقدمات العقل
بالملكة اعتبروا في الهيولاني الخلو عن الاوليات والمحسوسات معا لانهم
اعتبروا فيه الخلو عن جميع الادراكات الارتسامية ولذلك خصوه
بمبداء الفطرة والا فالمناسب في الهيولاني ان يعتبر الخلو عن الاوليات
فقط لان المراتب معتبرة بالقياس الى المعقولات اذ الغرض حصر مراتب
النفس بحسب قوتها النظرية فلا دخل للمحسوسات فيها كما لا يخفى وكذلك ان
يجعل الاستعدادات الغير المعتد بها السابقة على الملكة جزءا منها بان
يجعلها استعدادا واحدا مركبا من مجموع الاستعدادات الكائنة بعد
الخروج من الهيولاني فحين حصول مرتبة الاحساس فقط يكون الجزء الواحد
حاصلا من العقل بالملكة فيكون عدم الاعتداد بالاستعدادات
الثانية بين الهيولاني والعقل بالملكة ح لكونها جزءا من الاستعداد القوي
المعتد بشانه وقس عليه سائر ما يتراءى مراتب للقوة النظرية وبالجملة
فكل ما يتراءى مراتب غير هذه الاربع اما ان يجعل من مقدمات هذه الاربع

ولواحقها

ولواحقها او يجعل جزءا منها او يجعل من اشتدادها وضعفها الا انهم
اعتبروا من ذلك الاشتداد والضعف ما هو الغاية منها فافهم وثبت
واعتبر فيها ما يليق من هذه الاعتبارات الثلثة ثم اعلم ان قوى النفس
ومراتبها ليست امورا موجودة في الخارج زائدة على النفس بل هي حيثيات
واعتبارات يعتبرها العقل للنفس بنسبتها الى معقولاتها وتصرفها في البدن
بحسب تلك المعقولات لان النفس من مقولة المجردات والمجردات
ليست لها صفات خارجية اذ كل ما حصل فيها فهو معلول لها لعلة تجرده
عن اللواحق الخارجية لانها عوالم في نفسها كالف العالم الخارجي في الاحوال
والاحكام وكل ما هو حال بالحلول الخارجي فهو يستدعي موضوعا غير متجرد
عن اللواحق الخارجية سواء كان حلوله سريانيا او جواريا فالمجردات
لا يحل فيها الاشياء حلولا خارجيا بل حلول الاشياء فيها ليس الا بحسب
الذهن والحلول الذهني كون النفس عاقلا مجردا ايا ما عن الامور الخارجية
فالاشياء الخارجية لا تحصل في النفس الا بهذا الاعتبار واما الامور الذهنية
فيجوز ان يتصف بها النفس اتصافا ذهنيا لا بهذا الاعتبار بل باعتبار نسبة الصفات
الخارجية الى موصوفاتها لان الامور الذهنية لا تقتضي الموصوف الغير المتجرد وهذا
كله ظاهر لا يخفى على ارباب الحدس فان قلت الوحدة موجودة في الخارج وكل
موجود فله وحدة فالنفس لها وحدة هي صفة خارجية لها وايضا جعلوا امثال
الغضب والجبن والحقد والحسد والبخل والكبر من صفات النفس وبينوا لتخلية
النفس عنها طرائق وعلاجات ثم بينوا التحلية باضدادها اعني الحلم والشجاعة
وغيرهما ظاهرا فاذن هذه الصفات لا خارجية موجودة في الخارج زائدة على
النفس فيه فكيف تنكر الصفات الخارجية للنفس قلنا الوحدة وان كانت
موجودة في الخارج الا انها ليست زائدة على النفس بوجود زائد اخر بل وجودها
عين وجود الواحد كما في التشخص اذ الفرق بين الوحدة والتشخص اعتباري

فلا يكون الوحدة من الصفات الخارجية للنفس التي يمكن تصورها ونفيها واما
الغضب والجبن والحلم والشجاعة وامثالها فيطلق تارة على الملكات
العلمية التي هي مصادر للآثار الخارجية فالعلامات المذكورة للتحلية والتخلية هي
لتلك الملكات التي ليست الا امورا موجودة في الذهن اذ الصحيح ان الصور العلمية
وملكاتها من الموجودات الذهنية لا من الصفات الخارجية كما حقق في موضعه
ويطلق اخرى على الآثار الخارجية الناشئة من تلك الملكات فهذه هي الصفات
الخارجية للابدان التي تتصرف فيها النفوس لا صفات للنفوس انفسها لكن
يطلق عليها الصفات النفسانية باعتبار انها صفات لذي النفس كما صرح به في
مباحث الكيفيات النفسانية من شرح المواقف فان قلت النفس تتصف
بالنسب الخارجية وهي موجودة عند الحكماء قلنا النسب غير موجودة مطلقا لكنهم
جعلوها من مقولة الموجودات لكون الخارج ظرفا لنفس بعضها ولكون بعضها ماخوذة
من المنشا الخارجي كما جعلوا الزمان بمعنى الامتداد والحركة بمعنى القطع و
امثالهما من الموجود الخارجي لكونهما كذلك والمجردات مطلقا لا تتصف
بالقسم الاول من النسب اذ لا يكون ذلك الا في ذوات الاوضاع واما
القسم الثاني فان الاتصاف به ليس الا اتصافا عقليا فثبت ان المجردات
ليس لها اتصاف خارجي بالصفات الخارجية التي كان الخارج ظرفا لوجودها
او لنفسها فكل ما يوصف به النفس امر اعتباري يعتبره العقل اما من الماخذ الخارجي
او لا من السلوب والنسب والاضافات وغيرها من الامور الاعتبارية واما الصور
العلمية الموجودة في الذهن فليست صفات للنفس لا في الخارج ولا في الذهن
بل هي متعلقة بها تعلق الموجود بالمظهر فالنفس متعلقة بها باعتبار عقلها
وتجريدها عن اللواحق المادية كما في صور الماهيات الموجودة في الخارج او باعتبار
ايجادها واعتبارها اما بالتجريد عن الهويات الذهنية كما في تجريد ماهية الامكان
عن هذا الامكان مثلا او بلا تجريد كتعقل هذا الامكان وتعقل ماهيته اولا

بالذات بلا تجريد واحد من جزئياته او بملاحظة ما فيها كما في العلم بالعلم والصور
العلمية كليا يوجد بعضها في الذهن كالجواهر الخارجية بلا احتياج الى موضوع
يقومه في هذا الوجود كالمعقولات الاولى والصور العلمية لا في الذهن
اعني العلم بالعلم وبعضها يوجد كالاعراض بالاحتياج الى موضوع يقومه في
هذا الوجود كالصفات العارضة لما في الذهن كلوازم الماهيات والمعقولات
الثانية والثالثة وهلم جرا فافهم ما ذكرناه في هذا التذييل فانه من الحكمة
المتعالية التي حرم عن ادراكها ارباب ظواهر الحكمة فتثبت ولا تركن الى اصحاب
التقليد الذين يحسبون انهم يحسنون صنعا ثم ان ارباب التجريد يثبتون بعد
المستفاد مرتبتين اخريين احديهما مرتبة عين اليقين وهي ان يصير النفس بحيث
تشاهد المعقولات في المفارقات وثانيهما مرتبة حق اليقين وهي ان يصير النفس بحيث
تتصل بالمفارقات اتصالا عقليا قالوا في تمثيل الفرق بين علم اليقين وعين
اليقين وحق اليقين ان مشاهدة ما ترى بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة
جرم النار الذي يفيض ذلك النور منه بمثابة عين اليقين ولما كان للانسان
الكامل يريد بيان وجه الاشارة بالقرينتين الاوليين الى المرتبتين الاوليين
فانه اذ احمد وشكر نعمه منه سبق النعم الظاهرة والباطنة والسابق على
الوجه من النعم الظاهرة والباطنة هي المرتبة الاولى والآن تحصل المرتبة
الثانية فيكون الحمد والشكر اشارة الى الاولى باعتبار ذاتها والى الثانية
باعتبار آلاتها وانما لم يعتبر الاشارة الى المرتبة الثانية باعتبار نفسها لان
حصولها ليس على وجه القطع مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فلا يخلو
الاشارة اليها عن نوع خفاء ولان اختصاص الحمد بالنعم الظاهرة واختصاص
الشكر بالنعم الباطنة ينافي الاشارة الى نفس المرتبة الثانية بحيث لا يكون
فيها شائبة التمحل فالتوجيه العاري عن التكلف الاشارة بمجموع ما بين القرينتين
الى مجموع المرتبتين فالى الاولى باعتبار ذاتها والى الثانية باعتبار آلاتها

فنقول في بيان ذلك ان حسن مقابلة الآلاء بالنعماء يقتضي تغاير كل منهما بمعنى يقابل له معنى الآخر فنفسر الآلاء بالنعم الظاهرة لمناسبتها بالحمد والنعماء بالباطنة لمناسبتها بالشكر على ما مر تحقيقه ولا يخفى على من له ادنى وقوف باساليب الكلام ان الحمد اذا لم يقيد بكونه في مقابلة شيء ثم قيل والحمد من الآئك يتبادر منه ان المحمود عليه هو الآلاء والمراد منها النعم الظاهرة وقس عليه حال الشكر ولو سلم ان قوله والحمد من الآئك لا يقتضي ان يكون المحمود عليه مخصصا بالنعم الظاهرة لكن جعل الحمد من النعم الظاهرة ينافي الاشارة بالجملة الحمدية الى العقل الهيولاني التي هي نعمة باطنة وكذا الحال في الجملة الشكرية فانه لما جعل من النعم الباطنة لم يصح الاشارة بها الى المرتبة الثانية التي بعض آلاتها نعمة ظاهرة على ما ذكره وستعلم توجيهه فعلى هذا تخصيص المحمود عليه بالنعم الباطنة فلا يصح الاشارة بالقرينة الحمدية الى الهيولاني ولا بالقرينة الشكرية ايضا لانه يخلو القرينة الاولى عن الاشارة فح فيشار الى المرتبتين معا بالثانية ولا يخفى ركاكته فلا بد ح من اعتبار النعمة الظاهرة في واحد من المرتبتين ولما كان المرتبة الثانية بعضها نعمة ظاهرة اعتبر في الاشارة الانها لتوزع الاشارة اليها على القرينتين فيكون لكل منهما دخل في الاشارة الى المراتب فح يكون المجموع من حيث هو مجموع اشارة الى الجميع من حيث هو جميع بلا تعيين كما حققه الشريف واما اشار المص الى المرتبتين على هذا الوجه لان المتبادر في مقام الحمد والشكر كونهما معتبرين من اول وجوبهما وهو في مبدا الفطرة اذ الهيولاني واله الثانية حاصلة فيه فيفهم من الحمد والشكر على وجه التبادر ان النعمتان فيكون الجملة الحمدية والشكرية اشارة الى المرتبتين بهذا الاعتبار على وجه التبادر اي باعتبار الآلات الثانية المنقسمة الى الظاهرة والباطنة ولذا قابل الآلاء بالنعماء واراد من الاولى النعم الظاهرة المناسبة لمورد الحمد ومن الثانية النعم الباطنة

المناسبة

المناسبة لما هو العمدة في مورد الشكر ليشار بهما الى الآلات على وجه التفصيل وهذا هو الوجه في اعتبار المص الآلات في الاشارة الى المرتبة الثانية وجعل المجموع من حيث هو مجموع اشارة الى الجميع من حيث هو جميع فافهم او نقول لما اراد ان يورد الحمد والشكر على جميع نعم الله تعالى التي اعطانا اياه ومن جملتها تاليف هذا الكتاب واراد الاشارة بهما الى المرتبتين اذ هما نعمتان فطريتان سابقتان على التمكن من الحمد والشكر فاوليهما باعتبار الذات وثانيهما باعتبار الآلات فيجب القصد اليهما بهذا الاعتبار في كل حمد فيكون الاشارة الى الثانية باعتبار آلاتها ثم تلك الآلات من نعم الله تعالى ايضا منقسمتان الى الظاهرة والباطنة فالانسب ان يتعرض لكل منهما على حدة فخصص الحمد بالنعم الظاهرة لمناسبتها بمورده ولان الظ مقدم على الباطن والمشهور تقديم الحمد على الشكر وخصص الشكر بالنعم الباطنة لما ذكرناه سابقا فلم يكن الاشارة بالقرينة الاولى الى العقل الهيولاني ولا بالثانية الى العقل بالملكة بهذا الاعتبار اعتبر في المرتبة الآلاتها وجعل الاشارة بالمجموع الى المجموع قوله وانما جعل مجموع القرينتين الخ وذلك انه جمع بين حصولي القرينتين وجعله اشارة الى المرتبتين ولم يصرف كلا منهما الى مرتبة معينة بخصوصها كما فعل في المرتبتين الاخريين واما جعل القرينة الاولى وحدها اشارة الى المرتبتين معا وان كان قد يوهمه ظاهر العبارة حيث اقتصر على ذكر الحمد في اللفظ ولم يضم اليه الشكر فسياق كلامه لا يساعده ولذا قدر الشكر في نظم الكلام معطوفا على الحمد ليندفع به هذا الوهم والتفصيل ان ههنا احتمالات ثلثة تعيين القرينتين للمرتبتين بان يجعل الاولى للاولى والثانية للثانية وجعل واحد منهما اشارة الى المرتبتين معا وجعل المجموع للمجموع بلا تعيين وهذا الاخير هو مراد الشارح وان كان

كلامه يوهم بظاهره الاحتمالين الاولين الا ان التأمل في السباق
يدفع هذا الوهم والتمثيل الذي ذكره الشارح بقوله ولما كان بيان ما
لتصحيح هذا التوجيه وكونه اعتبارا مناسبا واما التمثيل الذي ذكره الشريف
فبيان لعدم امكان توجيه اخر غير ما ذكره الشريف اذ هو كما افاده لا يمكن
تخصيص كل قرينة بمرتبة كذلك بعينه انه لا يمكن جعل واحدة منهما اشارة الى
المرتبتين بالتمام معا فلا بد ان يكون الاولى اشارة الى بعض الثانية والثانية
اشارة الى بعض اخرها مع المرتبة الاولى فهذا معنى كون المجموع اشارة الى
المجموع قوله مشتمل على نعم ظاهرة وباطنة ان قلت الاشارة المرتبة الثانية وان
اشتمل على نعم ظاهرة وباطنة الا ان نفس المرتبة الثانية نعمة باطنة فكيف
قال ولا الثانية بالثانية قلت قد حققت سابقا بالبسط والتفصيل ان
الاشارة الى المرتبة الثانية ليس الا باعتبار آلاتها ولو سلم تخصيص الشكر
بالشيء الذي يحصل بالآلات الظاهرة والباطنة ليس يمكن اذ الشكر على
ذلك الشيء شكر في الحقيقة على اعطاء الآلة لانه لا يحصل الا بها فالآلات لما
كانت مشتملة على الظاهرة والباطنة لا يمكن تخصيص القرينة الشكرية بالثانية
لان الشكر له اختصاص بالباطنة اما يكون المشكور عليه منا نعمة باطنة
او يكون الشكر نفسه كذلك على ما حققته فيما سبق قوله فلا يتناولها الا الآلاء
وايضا لو قطع النظر عن لفظ الآلاء فالحمد لا يجوز ان يخصص متعلقه
بالنعم الباطنة اذ لا وجه له اصلا ولو جعل عاما من الظاهرة والباطنة
يكفي الجملة الحمدية في الاشارة الى المرتبتين معا فلغو ذكر الجملة الشكرية
بالنسبة الى الاشارة الى المراتب او يكون الاشارة الى المرتبتين
الاولين تكرارا فكل منهما كما ترى فتعين التوزيع على الوجه الذي ذكره
اذ فيه رعاية حال الحمد والشكر بحسب ما اريد منهما في هذا المقام مع
اعتبار دخل كل منهما في الاشارة بلا لزوم لغو وتكرار والا فمع قطع

النظر

النظر عن هذه الامور الاظهر ان يقال ان قرينة الحمد اشارة الى
المرتبتين معا لان نفس الاولى والآلات الثانية قطعيتا الحصول والحمد
يدل على النعمة الحاصلة باعتبار المتعلق وكذا قرينة الشكر اشارة اليهما
معا بهذا الاعتبار ايضا وانما جمعهما في الاشارة اليهما لتلازمهما في الحصول
وان كان باعتبار حصول الآلات هذا ثم ان ما ذكره الشريف من جعل
مجموع المرتبتين من قبيل اللف الاجمالي المفوض تفصيله الى ذهن السامع
كما في مثل قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
على ما مر فيما سبق اذ حاصله جعل مجموع القرينتين اشارة الى مجموع المرتبتين
على سبيل الاجمال لان كلا من المرتبتين كلا او بعضا غير خارج عن كونه
نعمة ظاهرة او باطنة فكل منهما مشار اليه بمجموع القرينتين على وجه
الاجمال وتفصيل التوزيع مفوض الى ذهن السامع هذا ما يمكن في
توجيه كلام الشارح والمحشي ولك ان تجعل مجموع قرينتي الحمد والشكر
اشارة الى العقل الهيولاني لجعل متعلقهما جميع النعم الظاهرة والباطنة
فيكون تقدير كلامه نحمدك ونشكرك على جميع نعمك والحال ان الحمد
من نعمك الظاهرة والشكر من نعمك الباطنة وعلى هذا يكون متعلق
الحمد والشكر شيئا واحدا بلا تخصيص الحمد بالنعم الظاهرة والشكر بالنعم
الباطنة وقد مر في اول مباحث الحمد فائدة عدم الاكتفاء بواحد
من الحمد والشكر ووجه الاشارة بالقرينتين انه لما حمد وشكر ثم طلب
الهداية التي يتبادر منه طلب اعطاء توفيق استعمال الآلات على وجه
الصواب على ما فسره اكثر المفسرين الهداية الواقعة في قوله تعالى اعطى
كل شيء خلقه ثم هدى علم منه انه قبل اعطاء الهداية قد حصل له نعمة
الآلات وقابلية استعمالها وهذا ليس الا مرتبة العقل الهيولاني
ونسألك هدايا الهداية اشارة الى العقل بالملكة لان حصول

الهداية لاستعمال الآلات التي من جملتها القوة الفكرية لا يكون
الا في مرتبة العقل بالملكة مع ان ذكراله تحصيل الشيء لا يخ عن الاشارة
اليه وقوله ونحو ذلك من الغباوة والغواية اشارة الى العقل المستفاد
اذ الغباوة والغواية انما تكونان بعد استعمال الالات الى طرق الكمال
فلا يكونان الا بعد التمكن من الانتقال فالاستعاذة منهما في الحقيقة طلب
الوصول الى الكمال بعد السلوك في طريقه فيكون القرينة الرابعة
اشارة الى الكمال الذي هو العقل المستفاد وقوله اعلام الحق والهام
الصدق اشارة الى العقل بالفعل فكانه اشار الى ان حصول العقل بالفعل
فكانه اشار الى ان حصول العقل بالعقل انما يكون باعلام الامر الخارجي اولا
حتى يكون مخزونا فيكون النفس مستعدة الالتفات بعده الذي هو بمنزلة
الالهام كما لا يخفى ولك ايضا ان تقول الاستعاذة اشارة الى الانتقال
بالعقل بعد التمكن منه في مرتبة العقل بالملكة وهذا الانتقال يترتب عليه
الملط البتة وهو من مقدمات حصول المستفاد وكالاله لتحصيله وابتغاء
الاعلام اشارة الى العقل المستفاد وابتغاء الالهام اشارة الى العقل
بالفعل فعلى هذا يكون ما بعد الهيولاني الى حصول المستفاد مشار اليه
على وجه اتم وكمل مقدمات كانت اوتنفس مرتبة ان قلت يلزم من
هذا التوجيه ان يكون المص طالبا لمرتبة العقل بالملكة وهو بط قطعا لان
من هو في صدد تصنيف هذا الكتاب لا شبهة في ان جميع المراتب الاربع
حاصلة له قلت الذي يطلبه المص كمال من المراتب الثلثة فان كمالها
لا تقف عند حد او نقول ان المص اعتبر نفسه في مبدأ الفطرة تصوير
الحالة من ذلك المبدا الى منتهى عمره وما ينبغي له ويليق به تحصيل
الكمالات في مدة عمره كله من الحمد والشكر وطلب الهداية وابتغاء الاعلام
والالهام فبدا بمبداء فطرته بما عليه من الاحوال وما ينبغي له تحصيلها تنزيل

ته هنالك وفيه من اللطافة ما لا يخفى ومن هذا علم توجيه ما نقل عن الشريف
حيث قال فالمص هنا اشار الى ان المرتبتين الاوليين حاصلتان
له حيث حمد الله وشكره عليهما والى ان الاخريين غير حاصلتين حيث
سال الله الهداية وابتغى منه به ما يتوقف حصولها عليه وفي القوة
العاقلة اشار الى ان المرتبة الثالثة وما بعدها غير حاصلتين قوله اي
حمده وشكره انما قدر هذا المعطوف لان الاشارة الى المرتبتين
لا تتم الا بمجموع الحمد والشكر على ما حققه فيكون مرادا في نظم كلامه لتوقف
صحته عليه والدليل على تقدير المعطوف هنا ذكر الشكر قبله معطوفا
على الحمد ويحتمل ان يكون مراده تفسير قوله حمده بمجموع ذلك بلا تقدير
شكره في نظم الكلام يرشدك اليه انه قال فيما ساتى انما حمدتك على
المرتبة الاولى وعلى الثانية اذ تقدير الشكر في نظم كلامه هنالك
يحل فالاقتصار على الحمد في الموضعين للميل الى جانب المعنى
اذ المقصود الاصلي فيهما تفصيل المحمود عليه لا تفصيل كون الواقع في
مقابلته حمدا او شكرا اذ الاشارة الى المرتبتين انما يحصل بمجرد ذكر
الالاء والنعماء من حيث وقوع القول المعظم في مقابلتهما يسمى ذلك
القول المعظم حمدا او شكرا الا انه عبر عنه بالحمد مجازا لانه هو
المستعمل في الاكثر في مقام القول المعظم قوله حاصل الجواب
ان القابلية بمعنى كون الذات ممكنة الاتصاف بالمقبول في
الجملة وباي وجه كان لازم الماهية لا القابلية بمعنى صلاحية الاتصاف
بالفعل وهي المراد بالاستعداد الهيولاني فهو من لواحق الوجود
الخارجي ومعلله بل هي لوازم وجود النفس الناطقة على ما صرح
به الشيخ في رسالة له في بقاء النفس الناطقة حيث قال العقل
الهيولاني استعداد بجوهر النفس وانه يصحب جوهر النفس في كل حال

وينفي مع بقائها فلا يضمحل هذا كلامه ان قلت هذا مناقض لقولهم
الاستعداد لا يجتمع مع الفعل قلت ليس المراد من الاستعداد والقابلية
هنا الحالة الوجودية الحاصلة في المواد بعد وجود المعد وهي التي لا تجتمع
مع الفعل بل المراد منها الحالة الحاصلة في العلة القابلة المشروط
بها حصول الفيض من العلة الفاعلية كما يقال فلان قابل ومستعد للوزارة
لوفور عقله وكمال رأيه مع ان استعداده وقابليته وهو وفور العقل
وكمال الرأي لا يزول بحصول الوزارة بالفعل سلمنا ان المراد منهما
ما هو المشهور لكن الهيولاني امر وجداني ينضم اليها امور وجودية اخر
بالنسبة الى كل واحد واحد من الصور العلمية حتى يكون بها استعداد
كاملا كالتفاوت والتوجه الخاص من العقل بالنسبة الى كل علم علم ولا
يجتمع مع حصول بالفعل ذلك الامور المنضمة فلا يلزم من بقاء الهيولاني
اجتماع مجموع الاستعداد التام تنتفي بفعله بل جزؤه ولا فساد فيه هذا
بناء على ظاهر الحال من ان المراتب امور وجودية واما اذا كانت امورا
اعتبارية على ما حققه فيما سبق فالامر ظ قوله فكيف يتصور اعطاؤها وقولهم
لازم الماهية ما لا ينفك عن الماهية في الوجودين معا ليس معناه
انه موجود بنحو الوجود الذي يوجد به الماهية ذهنيا كان او عينيا حتى يلزم
ان يكون معللا بعلل الماهية بل معناه ان العقل لا يعقل الماهية متصفة
باي وجود كان الا بكونها متصفا به اتصافا عقليا لا خارجيا فلا ينفك
الماهية عنه عند العقل باي وجود فرض وباعتبار كونه ملحوظا في
كلا الوجودين لازم الماهية وباعتبار كون الاتصاف به بهذا الوجه
ليس الا في العقل معقول ثاني فكل لازم الماهية فهو معقول ثاني
بلا عكس وتقسيم الصفات الى لازم الماهية والى معقول تقسيم اعتباري
فافهم فانه من الاسرار التي حرم عنه اهل الزمان شرح وان اقتضاء

اراد بالاقتضاء العلية الفاعلية لا العلة التامية بقرينة جعل ارتفاع
الموانع خارجا عن المقتضي فان الاقتضاء يطلق على هذا المعنى ايضا
كما يقال البرودة مقتضى الطبيعة للماء مع انها لا توجد بمجرد
طبيعة الماء بل يحتاج الى حصول الشرائط وارتفاع الموانع قوله
وان راعى جميع القوانين الخ اي وان فرض رعاية او التي المعلم
اليه المقدمات الصحيحة المرعية فيها جميع قوانين المنطق والافوف
المنافي في البلادة بالمعنى المفسر على جميع قوانين الاكتساب
مستبعد جدا فضلا عن رعايتها وعرض افكاره عليها قوله كما
سيأتي الخ وسيأتي هناك كلام منا فيما له وعليه قوله لعدم تفطنه
الخ تعليل الاخطاء بعدم التفطن كانه اشارة منه الى انه انما يتصور
الاخطاء في الافكار التصديقية لا التصورية فافهم قوله وتأخير الغواية
الخ يعني اذا كان منع الغباوة بالاخطاء في الانتقال بعد رعاية الطريق
والاصابة فيه ومنع الغواية بالاخطاء في رعاية الطريق كان الغواية
متقدمة على الغباوة فأخرها لما ذكره ويمكن ان يقال ان مراده
ان الغباوة اقوى من الغواية في المنع عن المطالب الكمالية كما يظهر من
تفسيرهما والطريق المعتاد هو الترقي من الادنى الى الاعلى لكن راعى
مجانستها الهداية بحسب اللفظ والمعنى كما لا يخفى فعكس الترتيب المعتاد
لغرض اخر وهو من المحسنات البديعية ويسمى تتميما كما في قوله لا تأخذه
سنة ولا نوم فان نفي السنة اعلى من نفي النوم فعكس الترتيب للتتميم
قوله ان الاعلام يتعلق بالامر الخارجي اراد بالامر الخارجي
ما يقابل الصورة العلمية من حيث هو مصدر بدلالة مقابلته بالصورة
ولان المراد من الامر الخارجي المعتبر في المعنى الكوع هو هذا المعنى على
ما حققه فيما سبق ثم الظاهر المتبادر من عبارته ان العرف المذكور

بين الاعلام والالهام مبني على القول بان الحاصل من الشيء سواء
كان كليا او جزئيا انما هو الشبح والمثال منه لا حقيقته على ما هو المشهور
والمرضي عند الشارح وان امكن تمشية كلامه على القول بان
الحاصل في الماهيات الكلية هو نفسها لا امثالها على ما هو الحق والمرضي
عند الشريف على ما سيجيء بان يقال الماهية لها اعتباران من حيث
هي هي ومن هذه الحيثية يقال لها امر خارجي ويتعلق بها الاعلام
ومن حيث هي في الذهن وآلة لملاحظة نفسها ومن هذه الحيثية
يسمى صورة ذهنية ويتعلق بها الالهام ولا شبهة ان الفرق الاعتباري
كاف فيما قصده وحاصل الفرق هو ان المراد من الاعلام و
الالهام وان كان شيئا واحدا باعتبار المآل وهو اعطاء الصورة
الحقة الصادقة فيجوز بهذا الاعتبار تعلق كل من الاعلام والالهام بكل
من الحق والصدق الا ان خصوصية الاعلام اعتبر فيها التعلق بالامر
الخارجي بحسب الوضع وخصوصية الالهام اعتبر فيها التعلق بالصورة فاقتضى
هذا الاعتبار ان يتعلق كل منهما بخصوصه بما يناسبه من الحق والصدق
بحسب هذين الاعتبارين قوله فناسب ذلك ان توقع الاعلام
بمعنى ايقاع الاعلام على الحق ان يطلب الاعلام للشيء الخارجي
على وجه يكون صورته صورة حقة فمعنى اعلام الحق اعلام الشيء
الخارجي الذي يكون صورته صورة حقة والحق ليس معلما به في الحقيقة
ففي العبارة نوع مسامحة ويجوز ان يكون الحق صفة للقول ويكون المراد
ح اعلام مضمون الحق ومدلوله على حذف المضاف وح يتم الكلام
بلا مسامحة في اصل كلامه في التخصيص الاول انه خص الاعلام بالحق بين
براءة التعبير عن المعلم به حقيقة ولم يتبع على الصدق على نهج الارادة لان
بين الاعلام والحق مناسبة في الجملة باعتبار احد الامر الخارجي في كل

منهما

منهما على الوجه الاولية بوجه وليس مراده ان المعلم به حقيقة هو الحق اذ الحق
صفة العقد والاعلام على ما ذكره لا يجوز ان يتعلق به فبين الحق والاعلام
وان كانت مناسبة في الجملة لكن لا على ذلك القدر الذي يصح
بها تعلق الالهام به بخلاف الالهام فان المناسبة بينه وبين الصدق
قوية اذ الملهم في الحقيقة ليس الا الصورة فمتعلق الالهام حقيقة بالصدق
الذي هو صفة الصورة ولهذا قال في الاعلام فناسب ذلك الخ
وقال في الالهام فاقتضت الخ شرح اشارة الى المرتبة الرابعة الخ المرتبة
الرابعة وان كانت ملكة استحضار النظريات وما في حكمها من التجربيات
والحدسيات وامثالها تصورية كانت او تصديقية الا ان المص خص بالذكر
الحق والصدق اللذين يختصان بالعقود لان المطالب التصديقية
اهم من التصورية او لاشتمال التصديق على التصديق على التصور فح
يكون المرتبة الرابعة مشارة اليها بتمامها مقابل مآلها واحد الخ وهو تحصيل
صورة الشيء في النفس لكن ذلك انما يكون في مادة يتصادق فيها الاعلام
والالهام وليس المراد باتحاد المآل التلازم في الوجود اذ لا تلازم بينهما كما يظهر
من تعريفهما قوله فيتكرر كل منهما اي باعتبار ذلك المآل الواحد
الذي يتضمنه كل منهما فانه ان اعتبر ضم الالهام الى الاعلام يتكرر الالهام
وليس مراده ان الالهام والاعلام يتكرر كل منهما على حدة مع تكرر صاحبه
كذلك كما يوهمه اللفظ لان هذا غير مستفاد من كلام المص قطعا وانما
المستفاد تكرر المآل الواحد المعبر عنه تارة بالاعلام واخرى بالالهام
فظاهر انه لا يقتضي تكرر كل منهما بانفراده بل الالهامات المسالمة هي
بعينها الاعلامات المتوالية وانما ذكرهما معا وان كان المقصود هو
تكرر المآل الواحد يحصل باحدهما تنبيها على ان اعتبار التكرر ما يأتي
في كل من الاعلام والالهام بارجاع الآخر اليه ان قلت غاية ما يستفاد

من عبارة المص تكرر ذلك المال الواحد فمن اين يستفاد سواليه
وساليه قلت المتبادر من التكرر عند الاطلاق هو التالى والتوالى
خصوصا اذا وقع فى المقام الخطابى لا يقال الالهام غير صادق على اعلام
المخزون المكتسب لانه اعلام بطريق الاكتساب لانا نقول هو اعلام ايضا
لا بطريق الاكتساب بالفعل حين الاعلام يتذكر المخزون المكتسب اولا
فيصدق عليه الالهام **شرح** وفيه اشعار الخ فيه اشعار بان كلام المص
لا يفى فى اثبات هذا المطلب على ما يدل عليه قوله على ما تقرر فى الحكمة الا انه
لا يخ عن الاشعار به فان دعوى كون الصور العقلية مخزونة فى العقل الفعال
يتضمن دعوى كون النفس الناطقة مستلزمة للخزانة مطلقا ودعوى كون تلك
الخزانة هو العقل الفعال وكلام المص وان كان فيه نوع دلالة على الدعوى
الاول على ما بينه الشريف لكن لا دلالة على الدعوى الثانى الا مع ملاحظة ما تقرر
فى الحكمة ولذلك قال على ما تقرر فى الحكمة وربط به الشريف بان الدعوى الثانية
وادرج فى كلامه كلام الشارح فى هذه الدعوى ويمكن ان يقال ان فى
كلامه ايضا اشعارا بالدعوى الثانية حيث انبئ تلك الاعلامات
التى يكون بلا تجشم كسب جديد من المبدء الحق الاول وذلك لا يخ
عن الاشعار بان فى ذلك الجناب خزانة يحفظ فيها الصور العقلية فيما بين
تلك الاعلامات وما هو فى جنابه مقدس عن شائبة المادة فليس ذلك
الا عقلا محضا واما ان ذلك العقل هو العقل الفعال بخصوصه فلما تقرر
فى الحكمة ففى كلام المص نوع اشعار بالدعوى الثانية ايضا وان تمام
اثباتها موقوفا على ما تقرر فى الحكمة وعلى هذا فالاحسن ان يرجع ضمير فيه
الى قول المص ونبتنى الخ لانه يدل على انتفاء تتالى الاعلامات من
ذلك الجناب المقدس الذى يتوقف عليه العقل بالفعل ويلزم منه ان
يكون ذلك الجناب خزانة ففيه اشارة الى مجموع الامرين بها **قوله**

اى فى عدم الجزء الذى هو تفسير كلام المص وحاصله فالمشروح يكون
كلامه **قوله** والا لم يتصور اعلام الخ ان قلت لم لا يجوز ان يكون
تلك الصور فيما بين الاعلامات منطبقة فى النفس والنفس لا يلتفت
اليها فيكون ذاهلة عنها واذا التفت اليها يكون مستحضرة لها ومشاهدة
اياها قلت ليس الادراك الا تمثل الصورة فما دامت متمثلة فيها لا
يتصور ذهولها عنها كما لا يخفى على المتامل **قوله** الى تجشم كسب جديد ان
قلت من اين علم ان تلك الاعلامات التى يتوقف عليها حصول العقل
بالفعل لا يكون بالكسب الجديد قلت لما عرفت ان العقل بالفعل هو التمكن
التام من الاستحضار متى اريد بلا تجشم كسب جديد وظاهر ان تلك القدرة
والتمكن لا يكون تامة وملكة الا بعد الاعلامات بلا تجشم كسب جديد فان الملكة لا
يكون ملكة الا بعد كونها حالا فتلك الملكة حالة كونها حالا لا بد من استحضار العلوم
لها بلا تجشم كسب جديد ومما يجب ان يتنبه عليه ان ليس المراد من الخزانة
ما يتبادر الى الفهم من تلك الصور العقلية بعينها ينتقل من النفس اليها ثم عند
الاستحضار ينتقل بعينها عنها الى النفس لان ذلك بين الاستحالة بل المراد
من الخزانة ان يكون الصورة محفوظا نوعها للنفس فيها بقاء مثلها وذلك بان
يستعد النفس لان يفيض عليها مثل تلك الصورة متى شاءت من غير تجشم كسب
جديد من تلك الخزانة فكانها الصورة الاولى بعينها يسترد منها كالمال
المخزون واليه اشار بقوله يسترجعها منها الخ فالعقل ليس خزانة للنفس
مطلقا بل بشرط استعداد خاص لها ومناسبة عقلية بينهما بها يتمكن
من الاسترداد فاذا زال بسبب من الاسباب لم يبق العقل خزانة لها
وهذا معنى زوال الصورة عن الخزانة التى يسمى بالنسيان بخلاف
الذهول فانه زوال الصورة عن المشاهدة والالتفات مع بقائها فى
الخزانة اى مع بقاء المناسبة المذكورة التى بها يسترد النفس الصورة بمثلها

عن العقل وبعد العقل فوانه لها بسببها وتحقيقه ان بقاء الصورة في
الخزانة معناه البقاء فيها وهي باقية بذاتها او يكون بانعدام ذات الخزانة
او يكون بانعدام وصف كونها خزانة والثالث هو المراد ههنا وعلى جميع التقادير
يصدق ان الصورة غير باقية في خزانة النفس وهذا الذي ذكرناه اشار اليه الشيخ
في الاشارات وصرح به الطوسي في شرحه وصرح به ايضا الشارح في المحاكمات
بل اكثر الكتب الحكمية مشحونة بذكره قال الشيخ في الاشارات وصرح به الطوسي في
شرحه وصرح به ايضا الشارح في الاشارات بعد اثبات المراتب الاربع
النظرية وبعد بيان حالتي النفس بالنسبة الى مشاهدة الصور المعقولة
وغيبوبتها فبقي ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات
اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم فيها الصورة العقلية
الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة واذا اعرضت
النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي
كان اولا كان المرآة كانت تحاذي بها جانب القدس فقد اعرض
بها عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس وهذا انما يكون
ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال قال المحقق قوله اذا وقع الخ اشارة الى
تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفس مدركة لها دون سائرها
والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات من الادراكات الجزئية التي بعينه
المعدة لادراك الكليات والادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى الدرك
ثم قال قوله وهذا انما يكون الخ اشارة الى السبب الذي يختلف به حال الذهول
والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما يكون لزوال الصورة
عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف
ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الاتصال
بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك

الهيئة

[illegible]

الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها و
قال الشارح في المحاكمات لما كان جميع المعقولات مرتسما في
العقل الفعال فادراك النفس بعضها منه دون بعض لاستعداد خاص
بها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب انقطاع الفيض لاعراضها عنه الى
شيء اخر اي الى البدن او الى صورة اخرى كما ان المرآة اذا حوذي بها شيء
ظهر فيها صورته واذا حوذي بها شيء اخر زالت الصورة الاولى وسببها
بسبب زوال ملكة الاتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن
العقل الفعال ثم لنا في هذا المقام بحث قوي وهو ان النفس كما لها ملكة
استحضار العقليات الصادقة كذلك لها ملكة استحضار الكواذب
لانها كما تحكم باحكام كلية صحيحة كذلك يعتقد اعتقادات كلية فاسدة
وربما تذهل عنها وتسترجعها بلا اكتساب ولو كان الاستحضار بلا كسب
جديد يستلزم كون العقل الفعال خزانة الصور المستحضرة للنفس يلزم ان
يكون العقل الفعال متصفا بالصور الكاذبة مع ان قواعدهم تقتضي ان
يكون ذاته مبرأة عن شائبة النقص والقوة غير كون وجوده من الغير
فانهم يقولون ان العقول المجردة عن المادة ذاتا وفعلا كاملة بالفعل
ليس لها في القوة شيء منتظر اليه وتصوراتها كاملة وتصديقاتها حقة يقينية لا
يتصور في علومها صور فاسدة فلا يصلح ان يكون العقل الفعال خزانة
للنفس الا في الصور الصادقة فما حال الصور الكاذبة المذهول عنها الحاصلة
بالاسترجاع بلا تجشم كسب جديد ولما جال هذا الاشكال في خلدي وكان
اخدع عن نفسي بالاقناعات حتى وقفت على رسالة لمولانا عماد الدين
الكاشي اورد فيها عدة اشكالات حكمية ارسلها الى المولى قطب الدين
الشيرازي طالبا عنه وجه دفعها ومن جملتها هذا الاشكال ووقفت ايضا
جواب القطب عن تلك الاشكالات فلما طالعت جواب القطب في دفع هذا

هذا الاشكال و وجدته مما لا يروى الغليل • ولا يشفي العليل • و قد عرفت
ان هذا الاشكال قد كان من قديم الايام • منشاء لا بين فحول العلماء
العظام • هزلى عصمه الحق من عطفى • و بقى للطالبين شغفى وعطفى • ان
اشمر ساق الجد فى تحقيق الحق • و تصديق الصدق فلنذكره قبل الشروع
فى تحقيق المقام جواب هذا الفاضل سيتبين فساده • ليتضح لك ما اذكره بوجه
سداده • فان الشئ يعرف باضداده • وتحقيق الحق يظهر بابطال الباطل
وافساده • فاقول بالله التوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق قال
القطب الشيرازى لما كان العقل الفعال مشتملا بالفعل على جميع المعقولات
التى يمكن ان يخرج الى الفعل على ما بين فى موضعه ومنه الاعتقادات
الكلية الفاسدة معقولات خرجت الى الفعل فيجب اشتمال العقل الفعال
عليها بالفعل لاشتماله بالفعل على كل معقول يخرج الى الفعل سواء كان حقا
او باطلا لان ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات
وغيرها كلها على ما قال فى الاشارات نقش ورسم عن طابع عقلى لان
مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بتصور جميع المعقولات فينطبع منه
فيها بعض الصور بحسب استعداداتها وايضا لها بذلك العقل ولان العقل
لما كان علة لخروج ذلك المعقول الفاسد وهو تعقل ذاته تعقلا تاما و
العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيكون هذا المعقول لكونه معلولة
متعقلا له وان كان فاسدا انتهى كلامه اقول التبس هذا الفاضل
حصول الصورة الاذعانية المتصفة بالمطابقة او عدمها بحصول التصور لذى تلك
الصورة الاذعانية والاشكال انما هو فى الاول فلا يندفع الاشكال بحصول
صور الاذعانات الكاذبة تصورا ساذجا بدون ان يحصل فيه تصديقات
كاذبة فان شئت الجواب الصحيح والحق الصريح مطابقا لما يقتضى قواعدهم و
يبتنى عليه مقاصدهم فاستمع لما نملى لديك وتحققه ان احدث النطانة لديك

قال

قال الشيخ الرئيس فى رسالة له فى بيان انفساخ الصور الموجودة فى
النفوس البشرية المخالفة للحق بعد الموت اعلم ان الصور المحالة لا يمكن ان
يكون موجودة فى الامور الدائمة السرمدية والعقول الفعالة فان
العقول الفعالة يعقل الاشياء من حيث انها لوازم ذواتها وهى عاقلة
لوجودها ولوسائط ومقدمات لوجودها وكل امر لزم امرا موجودا
بالفعل فهو لا محالة يكون موجودا بالفعل فان لزم العقول الفعالة امر
محال يجب ان يكون موجودا بالفعل والثانى محال فبقى ان لا يلزمها امر
محال ولا يعقلها اذ قلنا انه يعقل ثم قال والنفوس البشرية لا يدرك
شيئا من الاشياء الا بتوسط الحس والتخيل بل اقول انها لا يكون لها صورة
معقولة الا بعد ان يكون تلك الصورة محسوسة او متخيلة واما ادراكها لذواتها
فلا يكون بتوسط الحس والتخيل وذلك نوع آخر من الادراك نعرفه فى موضعه
فاذا تخيل القوة المتخيلة صورة ما محالة او غير محالة فعل فيها النفس فعلها الخاص
وصيرها معقولة فاذا لم يتوسط التخيل لم يحصل اليه صور مخالفة للحق فى العقل
وحصولها انما يكون بتوسط التخيل والحس او الوهم فان للوهم فيه تاثير
ايضا ثم قال وخزانة المعقولات كلها العقول الفعالة فاذا صارت
النفس مقبلة على العقول الفعالة فاض عنها الصور المعقولة ما دامت
مقبلة فاذا اعرض عنها الى جنبة البدن والقوى البدنية اشتغلت عنها بهذه
الامور وكلما كانت الصور المعقولة زائلة عن النفس اى كانت النفس
لا يدركها طالعت خزانة المعقولات فادركت منها تلك الصور بل فاضت
عليها بتوسط العقول تلك الصور من عند واهب الصور كما ان القوة
المتخيلة مهما لم يكن مدركة لصور المتخيلة طالعت خزانتها فادركت منها تلك
الصور المتخيلة فمهما كانت هذه الصور المقابلة للحق زائلة عن النفس
راجع النفس وحصل هذه الصور بواسطة التخيل الجديد فاذا فارقت البدن

وبطلت القوة المتخيلة بطلت عنها هذه الصور ولا يمكن ان يحصل فيها كرة اخرى
بواسطة التخيل اذ ليس التخيل موجودا واذا ثبت هذا فصح ان الصور
المقابلة للحق تنفسخ عن النفس الناطقة بعد الموت وانما لا تفيض هذه
الصور على النفس كرة ثانية بعد الموت كالصور الحقة لانها غير مناسبة
لذات النفس والبارى لا يحصل منه الشر الا بالعرض لضرورة فكان يفيض
عنه هذه الصور التي لغيه لضرورة التخيل فاذا بطل التخيل بعد الموت وجب
ان لا يفيض عنه والصور الحقة تفيض عنه اذ هو خير فاذا تمهد ما ذكره
الشيخ فاقول قد عرفت فيما سبق ان ليس معنى كون العقل الفعال
خزانة للنفس الا حصول استعداد خاص للنفس مناسب لما يفيض عليها وبه
يسترجع المعقولات متوجهة الى جناب الفياض وبه يثبت المناسبة
الخاصة والاتصال العقلي فالمحاذات المعنوية بينهما فيفيض بها منه عليها
معقولاتها الغايبة عنها عند اقباله اليه وذلك قد يكون بكون تلك
المعقولات ثابتة في العقل ايضا كما في الصور الحقة وقد يكون لا بثبوتها
فيه كما في الصور الباطلة فان كانت حاصلة فيه ايضا تفيض منه
بلا شرط توسط تخيل جديد لانها صور حقة وخير محض وصدور الخيرات
مقتضى الذات للعقول الفعالة عند حصول الاستعداد والاستعداد
فيضان الصورة الحقة بعد غيبوبتها متى ما شاء ثم تمكن الهيئة التي تحصل
للنفس بسببها اتصال الى العقل الفعال فتنعكس عند حصول ذلك الاتصال
بعد تمكن سببه الصورة الحقة الموجودة فيه بلا توسط تخيل جديد كمرآة واقعة
في مقابلة مرآة اخرى بلا حيلولة بينهما وان كانت في اول حصولها بدون
تلك الهيئة موقوفة على التخيل لان التخيل من معدات حصول تلك
الهيئة وان لم يكن حاصلة فيه كالصورة الباطلة يراجع النفس التخيل
الجديد عند اقبالها الى جناب الفياض لفيضان تلك الصور الباطلة

بعد الغيبوبة وانما يراجع التخيل لان تلك الصور الباطلة كانت للنفس
من جهة التخيل فكلما حصلت في النفس لا يكون الا من جهة فلكه استحضار
النفس للصور الباطلة لا يكون الا بتكرر التخيل فيكون النفس بتلك
معودة لاستحضارها بسببه فكلما يريد استحضارها اقبلت الى جانب
الفياض مع رجوعها الى التخيل الجديد لانه من شروط الفيضان
فلا يتم الا به فكان التخيل جزءا من بعض الصور الباطلة ولا يلزم من
من الاحتياج الى التخيل الجديد الاحتياج الى الكسب الجديد فظهر مما ذكرناه
ان فيضان المعقولات الحقة الى مرآة الناطقة من طالع عقلي في مرتبة
العقل بالفعل عند الاسترجاع انما هو بالانعكاس من الصور الثابتة
فيه واما فيضان الصور الباطلة منه اليها فانما هو بالاحداث والايجاد
بشرط حادثة من غير وجودها وثبوتها فيه كسائر الاعراض النفسانية
الحادثة في النفس الفائضة منه بشروط حادثة من غير انصافه بها وان
كان فرق بينهما بان لا وجود عيني للصور بل هي موجودات ذهنية فقط
بخلاف سائر الاعراض النفسانية وبان العقل الفعال خزانة لتلك
الصور بمعنى انه يمكن في النفس هيئة مناسبة لتلك الصور يقتدر بها الى
استرجاعها والاتصال بها اليه والمراجعة الى ما هو شرط افاضتها
مصدرح تلك الصور لحصول الاستعداد والشرط في فيضانها يحصل
للنفس بسبب تمكن تلك الهيئة استحضارها مما شاءت اي استحضار
مثلها لا استحضار شخصها بعينها على ما عرفت سابقا وبهذا الاعتبار عدّا
العقل الفعال خزانة لتلك الصور كما جعلت خزانة للصور الحقة وان
كان فرق بينهما بان امثال صور الحقة محفوظة فيه وينعكس منها امثال
آخر الى مرآة الناطقة بخلاف الصور الباطلة فانه لا عين ولا اثر منها
فيه على ما حققه فمعنى كونه خزانة كونه بحيث تفيض منه امثال الصور

بينما استرجع النفس واقبلت اليه سواء حصل امثال تلك الصور فيه ايضا
فينعكس منه اليها امثال اجرام لم يحصل والجنبة المذكورة كافية في الدفاع
الكراه عليه وما دامت تلك الجنبة باقية بقي كونه حراه وما يشير بعض كلما تهم
من ان المعقولات الغائبة عن النفس حاصلة في العقل فيجب ان يحمل على
المعقولات الحقة او يحمل على ما يقولونه من ان كل معلول خارج الى احد
الوجودين فهو مندرج في علته من حيث انها مستقلة له فعلا تصوريا زجا
وهذا هو الذي نشأ منه غلط العلامة الشيرازي وانت اذا تحققت ما تلونا
عليك فراجع الى عقلك ليحق الحق ويبطل الباطل وانما بسطت القول في تحقيق
هذا المقام وتلخيص ذاك المرام لانه مذلة اقدام الفحول والعذر عند كرام
الناس مقبول **شرح** لا وهم فيها اي في المراتب الاربع من المعاني التي
تشملها القرائن الاربع المذكورة اولا وفي بعض النسخ لا رسم بابراء
وما لها واحد **قوله** معناه لا استعداد علم لها اقول الظاهر ان مراد المص
من ايراد قوله لا علم لنا الا ما علمت ولا دراية الا ما الهمت اتباعه في حيز التعليل
لقوله ونبتغي لها على ترتيب المعلل فكانه قال انا نبتغي منك الاعلام والالهام
لانك الذي اعطيت ما فينا من العلم والدراية فما اللائق لنا الا ان نسأل
المزيد منك لا من سواك وفيه اشارة الى ما سبق من ان شيئا من
المرتبتين الاخريين حاصل للمص وانما سأل كمالها وقوله انك انت
العليم اما تعليل له ايضا على اتم وجه واكمله واما تعليل لقوله لا علم لنا لكن ان رجح
لا اهتم ببيان الاشارة الى المراتب حمل كلامه على تكرار الاشارة وارتكب
على ما تكلفه من حمل العلم على استعداده وحمل الالهام على القاء العلوم البديهية
بحتا لا الاصطلاح المشهور فيه مع انه اراد في الاول القاء النظريات
بلا اكتساب وكل ذلك لا يخلو عن تكلف كما ترى وانما ارتكبه لان القرائن
الثماني ح تكون متماثلة متشابكة على وجه ينظر به كل منها الى ما يقابله على

الترتيب فيكتسي الكلام ح زيادة رونق وبهاء وحسن منظر ورواء كما لا يخفى
على من يطلع السر واخفى **شرح** وانما سأل التكاح لم يتعرض للاستفاذة
مع ان التعليل لا يخلو عن التعلق بها لانها كانت تتمة لسؤال الهداية وتبعا
له غير اصيل في الاشارة فلم يعتد بشأنها واكتفى بذكر الهداية عن ذكرها
وقوله لانحصار العلم الخ بناء على ان لام التعريف الداخل في خبر المبتداء
يحمل على الاستغراق في المقام الخطابي فيفيد الحصر على ما حقق في موضعه
قوله الاحكام المتعلقة بالاعمال الظاهرة الخ الحكم يطلق في
اصطلاح اصول الفقه على خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير وقد يطلق على ما ثبت به مثل الوجوب والحرمة و
والاباحة والمراد هنا الثاني بالتي يشتمل عليها اذ الشريعة هي الطريقة
الالهية المثبتة بخطاب الله لا نفس الخطاب ولا نفس الوجوب والحرمة
وامثالها ثم لفظ الشرع عليها ثم الشرائع والنواميس لحصان في
الاكثر بالاعمال وان كان الشرع في الاصطلاح اسم لكل ما شرع اي
اي بين بالشرع سواء تعلق بالعقائد او بالاعمال اذ كونها شرعية
اظهر واقوى لان ثبوتها في انفسها ليس الا بالشرع كما ان معلوميتها
كذلك بخلاف العقائد فان بعضها وان كان يتوقف العلم بثبوته على الشرع
لكن لا يتوقف ثبوته في نفسه عليه كالمعاد الجسماني ورؤية الله تع في الدار
الاخرة وغيرهما من العقائد التي لا مجال الى اثباتها الا من طريق
الشرع **قوله** بالاعمال الظاهرة اي الصادرة من المكلفين وتقييدها
بالظاهر لاخراج الاحكام المتعلقة بالملكات من جهة كونها مردودة او مقبولة
لان تعلق الاحكام بها ليس الا من جهة اثارها فهي اعمال ظاهرة واما
الافعال المتعلقة بها من جهة تحصيلها وازالتها كالافعال المخصوصة التي يراد
بها من مريد تبديل الاخلاق كالمتصوفة من المليين وكالاشراقيين من

الحكماء فليس الحكم بالمعنى المراد ههنا متعلقا بها اذ ليس تلك الافعال جزءا
من الشريعة وان لم يهمها بل رمزت اليها لمن كان له قلب او القى السمع وهو
شهيد قوله على جلها بل على كلها اى على اشتمال جلها اشتمال الحمد على الكل
باعتبار كون الموارد الثلثة موردا له وان كان على سبيل البدل وكون بعض
موارد الجوارح كافيا فى المورديه كالبصر فقط فى مطالعة صنع الله البديع بخلاف
الشكر فانه معتبر فيه مورد الجوارح بجميع افراده على ما مر تحقيقه ولذا اشتمل على الكل
فافهم قوله كان الاول نظر الى المبنى كانه نظر فى مبنى الحمد والشكر
اولا الى معنى الحمد فقط فحكم باشتمال الكل ثم نظر الى معنى الشكر فقط باشتمال
الكل بالاضراب فلزم منه توزيع مبنى الحمد والشكر على الكل والكل بلا منافاة
الاضراب له قوله اى عن العبادة المقتضية للكمال له كانه اشارة
الى تقصير الشارح فى بيان الاشارة الى المرتبة الثانية حيث لم يذكر التخلية
فذكرها لاتمام البيان واما اقتضاء العبادة الكمال فلان النبى لا يدرك
ما ينبغى ان يعمل فى كل باب فيلزمه الكمال قوله لمقتضى طباعها اى
ذاتها وجوهرها لا بمعنى صورتها وغير ذلك من معانى الطبع والطباع المشهورة
فى عرف الحكماء قوله للجنسية اى فى التجرد والمراد من الجنسية هنا المعنى
اللغوى لا الاتحاد فى الجنس وهو المناسبة بين الشيئين فى معنى شرح
باستعمال الشرائع الى آخره استعمال الشرائع التى هى النواميس المتعلقة بالاعمال
الظاهرة عبارة عن العمل بموجبها شرح المشتمل الى اشارة الى ان المرتبة
الاولى من القوة العملية مشار اليها بقرينة الحمد والشكر كما ان قوله وذلك
لا يتم الى اشارة منه الى ان المرتبة الثانية منها مشار اليها بقرينة الالهام والاعلام
واما المرتبة الرابعة منها فصرح الاشارة اليها بقوله اشار الى شرح وهو
تحلى الى ان قلت المرتبة الثالثة والرابعة ليستا مما يتعلق بالاعمال فلا وجه لجعلها
من مراتب القوة العملية قلت مرتبة الادراك مطلقا ليست الا من كمال القوة

النظرية

النظرية لكن اذا حصلت باعداد القوة العملية يعد من مراتبها على وجه التوسع
شرح عقيب تلك الاتصال الى جعل هو بمنزلة العقل بالفعل فى القوة النظرية
من متممات المرتبة الرابعة او من لواحق المرتبة الثالثة فى هذه القوة وجعل المرتبة
الرابعة فيها ما هى الغاية القصوى من كمال الانسان وهو ملاحظة جمال الله تعالى
فى هذه الدار ولا يمكن ان تحصل هذه المرتبة فى مراتب القوة النظرية بمجردها
فى هذه الدار بل الغاية القصوى فيها فى هذه الدار دوام مشاهدة الجميع ان
امكن واما فى الدار الآخرة فحصول كمال المستفاد ايضا الى الغاية القصوى من
مراتب القوة العملية ويمكن ان يقال ان المرتبة الرابعة فى القوة العملية هى ملكة
الاتصال الا انه جعلها ما يترتب عليها على التوسع لكونه الغاية المقصودة منها
بل من المرتبة الثالثة شرح والانفصال عن نفسه اى عن لوازمها التى يعلم
بارتسام صورة منها فيها واما الانفصال عن نفس ذاتها فمما لا يمكن لان
النفس لا تغيب عن نفسها فى حال من الاحوال وعدم الغيبة عنها علمها بها
فلا ينفصل عن نفس ذاتها بالكلية شرح وهو ملاحظة الى ملاحظة الجمال والجلال
وان كانت حاصلة فى المرتبة الثالثة لكنه لا بطريق قصر النظر الى قوله
فيتجلى الى اى حجب الاستعداد الجبلى والكسبى بتهذيب الظاهر والباطن بحسب
كماله ونقصانه فلا يلزم من الاتصال بعالم الغيب التجلى لجميع الصور الادراكية و
الاسرار الالهية الغيبية قوله مما ارتسمت فيه مسامحة لان علوم المبادى
اى العقول الفعالة علوم فعلية حضورية لا ارتسامية وان كان علوم سائر
النفوس ارتسامية ويجوز ان يكون الكلام على التشبيه او التغليب لان النفوس
الكاملة المجردة عن الابدان وكذا النفوس الفلكية تفيض الكمالات ايضا على النفوس
الناقصة المستكملة وبهذا شفاعة النفس للنفس المذكور فى الاحاديث النبوية
قوله اى بل ترى كل موجود اى يشاهد بعين اليقين لا بعلم اليقين فقط الذى
يحصل بدون التزكية والتنقية ايضا وهو الذى طلب ابرهيم عم بقوله ارنى

كيف تحيي الموتى اذ لا شبهة ان ابرهيم عم كان موقنا حين سواله الرؤية ان احيار
الموتى منه تع ولا شك ان هذه الرؤية اقوى واجل مما قبلها لان المفهوم منه
الاستغراق فقط فيجوز ان يكون العلم المستغرق من اليقين ولذا اوردنا بحرف الاضراب
قوله اختصار لما ذكره فى شرح مقامات العارفين اى من كتاب الاشارات
قال الطوسى العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة فى قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا فى علمه الذى لا يعزب عنه شيء من الموجودات
وكل ارادة مستغرقة فى ارادته التى لا يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود
وكل وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه وصار الحق ح بصره الذى به يبصر وسمعه
الذى به يسمع وقدرته التى بها يفعل وعلمه الذى به يعلم ووجوده الذى به يوجد
فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله تع بالحقيقة وقال بعد ذلك ما معناه ثم
انه يرى ان هذه الصفات متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى المبداء
الواحد فعلمه عين ذاته وكذا قدرته واذ لا وجود ذاتا لغيره فليس هناك
ذوات متعددة متصفة بصفات متغايرة بل الكل واحد كما قال الله تع انما الله
اله واحد انتهى اقول معنى قوله فليس هناك اى فى مرتبة المبدائية فلا عبار
ح فى التعليل بقوله واذ الح والاستشهاد بالاية اعلم ان معالجة الابدان الخارجة
الشخصى انما يبتدا بالامور المنقية فى تنقية الاخلاط الناس الردية المختفية فى
الباطن كالاشتغال بانواع التدابير المنتهية لها ثم بتنقية تلك الاخلاط الردية ثم التحلية
بالاخلاط الصحيحة ثم تحصيل ملكة تحصيل تلك الاخلاط حتى يأمن عن النكس ثم التحلى
بالمزاج الصحى الحاصل بتلك الملكة وقس عليه معالجة امراض النفوس فتهذيب
الظاهر بمنزلة التدابير وتهذيب الباطن بمنزلة سعه الاخلاط والتحلى بالصور
القدسية بمنزلة تحصيل الاخلاط الصحيحة وملكة الاتصال والانفصال بمنزلة تحصيل
ملكة تحصيل الاخلاط الصحيحة وملكة الاحتجاب عما يوجب رداءتها وملاحظة
جمال الله وجلاله بمنزلة المزاج الصحى الاعتدالى المستهلك فيه الاخلاط الاربعة

بانكساره

بانكساره عن صرافة كيفياتها الاربعة فمحاصل المراتب العملية تزكية و
تصفية وتحلية وفناء عما سوى الله تع قوله فهم المتكلمون اى هم الطائفة
الذين بالمتكلمين لا الطائفة الكائنة فى هذا الذين بعد حدوث علم
الكلام قوله والا فهم المشاؤن واياك ان تفهم منه ان المشائين
لم يقولوا بنبوة الانبياء لان هذا بهتان عظيم وافك قديم فان
كتب المشائين مشحونة باثبات النبوة بل النبوة على اصلهم مما يجب صدوره
فى سلسلة الكائنات على ما يظهر من مطالعة كتبهم فان اردت ان تعرف
حقيقة الحال فاستمع مما يتلى عليك من المقال ان المشائين هم الطائفة
الذين كانوا يترددون الى جناب افلاطون الالهى ويأخذون منه العلوم
الحكمية بالمباحثة والمدارسة دون الرياضات والمجاهدات والاشراقيون
هم الذين كانوا يأخذونها منه بطول الخدمة والاقامة فى جنابه بانواع
الرياضات الشاقة والعزلة والخلوة ودوام التوجه الى عالم الغيب
وافلاطون كان ممن يظن بنبوته على ما ورد فى بعض الاحاديث من
ان افلاطون كان نبيا لجهلة قومه وايضا كان افلاطون تلميذ سقراط
الذى كان من الانبياء على ما صرح به الشهرزورى فى تواريخ الحكماء
وصرح به ايضا ابن سينا فى بعض كتبه وايضا سلسلة سقراط ينتهى الى
لقمان صاحب داود عم وفيثاغورس صاحب سليمان عم وبالجملة
سلسلة الاشراقيين والمشائين كلهم ينتهى الى اصحاب السفارة وهم
يدعون انهم اخذوا الحكمة من اصحاب السفارة ومن جملتهم داود و
سليمان الى ان ينتهى الى هرمس الهرامسة والى شيث النبى عم المسمى فى
اغاثاذيمون واذا كان حالهم كذلك فكيف يظن بهم انهم لم يلتزموا ملة
من ملل الانبياء ولو سلم ذلك فلا يلزم منه ان لا يقولوا بهم لان نبوة
الانبياء غير محمد عم كانت خاصة بطائفة طائفة على قدر حاجة تلك الطائفة

الى الانبياء وطائفة المشائين كانوا يعرفون ما يجب ان يعلم ويعمل بالنظر
والاشراقيون بالتوجه فلا جرم لم يرسل اليهم لا نبياً بل وصلوا الى الله تعالى
بالنظر والتوجه الى جناب الغيب والتوصل الى الله بدون الانبياء مما لم
يستنكر امكانه بل وقوعه والعلم بذلك واويس القرني فانه كان واصلا قبل
وصول دعوة نبينا اليه وبعد وصوله التزم شريعته لان رسالته كانت
عامة لكافة الناس لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس فلا يلزم بعدم التزام
المشائين والاشراقيين لملة من ملل الانبياء الذين لم يبعثوا اليهم عدم قولهم
بنبوتهم حتى يجر الى تكفيرهم ولو سلم عدم قولهم بنبوتهم لكن لا نسلم انه يلزم
منه تكفيرهم اذ لم يرسل اليهم هذا حال من مضى من الحكماء قبل ظهور الاسلام
اي الدين المحمدي واما الحكماء الاسلاميون الذين وافق زمانهم الدولة المحمدية
وهم ايضا ملتزمون الشريعة ومقتبسون من انواره كثابت بن قرة والكندي والفارابي
وابن سينا وامثالهم وكلهم ملتزمون توفيق الحكمة للشريعة فالحذر كل الحذر ان
ينسب الحكماء مطلقا الى الكفر اتباعا للمتفقهة زماننا الذين اخذوا دينهم من
ابائهم الجهلة او من ائمة قراهم السفلة ولذلك اذا سمعوا ما لم يقرع اسماعهم منهم
قالوا ما سمعنا بهذا في ابائنا الاولين ولم يؤمنوا بما جاءهم من الحق المبين فاتق
اذا كشفت هذا المقال فلا تكن من المقلدين الذين يهيمون في وادي الضلال
قوله لان الوهم له استيلاء الخ الوهم وان كان لا يدرك الا المعاني الجزئية
الا ان النفس لما كان هي المدركة بالحقيقة فيدرك المعاني الجزئية بآلة الوهم
والمعاني الكلية بالقوة العقلية كانت بسبب الفها بآلة الوهم قد تحكم على
المعقولات الصرفة باستعمال آلة الوهم احكام المعاني الجزئية المأخوذة من
الحواس فيقع الغلط في احكامها وهذا معنى المعارضة بين العقل والوهم
واستيلاؤه على العقل لا كونهما متعارضين في مدرك واحد واستيلاؤه فيه
عليه او نقول لما كان اكثر احكام النفس في المعاني الجزئية المحسة بآلة الوهم

[illegible]

لان اكثر احكام الانسان في بين الدار باستعمال الوهم الا من النفوس الكاملة نجاه الله منه

كان

[illegible]

كان اذا كان حكم في المعاني الكلية المجردة فاير يد ان يستعملها فيها ايضا لكثرة
الفه اياه في احكامها فلا يطيعها فيها فيقع بين كاد العقل والوهم وهذا معنى
المعارضة بينهما ومعنى استيلائه على العقل ان يخلص عن استعمال النفس
اياه في الاحكام العقلية ومعنى المعارضة والاستيلاء في التوجيه الثاني
اظهر قوله تلك المبادي هذا بناء على ان غالب الحال في المستفاد
ان يكون بالنظر على ما مر غير مرة والا فالحاصل بالحدس القوي بل بالقوة
القدسية ايضا من المستفاد اذا لم يكن حصوله باعداد المجاهدات كما بين
فيما سبق فالوجه الثاني انما يتم بناء على غالب الحال في المستفاد قوله
اي من مقدمات البديهية اشار به وبقوله بواهيها الى ان هذه القضية
ليست من المسائل بل هي مقدمة مذكورة في براهينها قوله بتبدل
الملل والاديان وعلى هذا التفسير يجوز التبدل في العلوم الحقيقية بطريق
او يسنوح دليل آخر على خلاف ما ثبت فيها لانه يجوز الخطأ في مسائلها
اذ قد صرحوا بان البحث فيها على حسب الطاقة البشرية ولذا لم يغير بعموم
التبدل مطلقا او بالمطابقة للواقع لئلا يخص بالصوادف ولكن كان
عليه ان يقول لا يتبدل بتبدل الاوضاع ليتم الاديان وغيرها ويخرج نحو العلوم
العربية الا ان الامر فيه سهل اذ يمكن ان يفهم من قوله لا يتبدل بتبدل الملل
والاديان ان العلوم الحقيقية ما لا يتعلق بالاحكام التي فيها دخل لجعل جاعل كما لا
يخفى على من له ادنى فطانة قوله بالتنبيه على بعض الامثلة العبارة الظاهرة
ان يقال بالتنبيه عليها ببعض الامثلة فكأنه قصد بهذه المسامحة المبالغة في
بداهة تلك القضية بان الامثلة التي نبه بها عليها بديهية ايضا يكفي التنبيه
عليها وبان التنبيه على امثلتها يكفي في ازالة الخفاء عنها بلا تنبيه على نفس
تلك القضية قوله ويبنون عليها بيان مقاصدهم هذا تصريح بما فهم من
لفظ الاستقلال لانه ينبئ عن المبادئية وفيه ايضا تأييد لما سبق من تفسير

القضايا بالمقدمات البديهية قوله اى من تلك المواضع فسر الضمير به لقصد
الموافقة لقول الشارح الى غير ذلك من المواضع فيحتاج ح الى تأويل فى قوله
انهم قالوا الخ لصحة الحمل اما بجعل القول بمعنى المقول او بتقدير المضاف
اعنى موضع انهم قالوا ولو ارجع الضمير الى الاستدلالات المدلول عليها بقوله
وكثيرا ما يستعملها لاستغنى عن تكلف التأويل الا انه لا يلايمه قول الشارح
الى غير ذلك ولذا ارجع الضمير الى المواضع وارتكب المسامحة فى الحمل لانها
مسامحة سابقة قوله اذا تصورت اما شرط التصغر لتكثير السطوح المستلزم
لكثرة التلاقى المستلزمة لشدة الامتزاج المعدة للتفاعل المعد لفيضان
المزاج من المبدا قال الطبيب القرشى ان تصغير الاجزاء شرط فى المزاج
القوى لا فى نفس المزاج وذلك لان الشيخ الرئيس معترف بان مزاج
الشخص انما يحصل من تكافؤ اعضائه الحارة والباردة والرطبة واليابسة
مع انها لا تصغر فيها انتهى كلامه اقول ليس مزاج الشخص الا مجموع امزجة الاعضاء
بشرط الاجتماع الخاص والوضع الاجتماعية بينها بحيث يلزم منه نوع التكافؤ و
التعاول بينها حتى يحصل لها كيفية الصحة التى هى غير المزاج بل هى من عوارضه
وصحة الشخص عبارة عن صحة جميع الاعضاء وليس له صحة على حدة غير صحة كل
واحد من الاعضاء فاذا زال ذلك التكافؤ الخاص الذى هو شرط فى صحة المزاج
وحدث تكافؤ اخر غيره باستحالة الكيفية المزاجية لعضو واحد او اكثر او جملة
الاعضاء فى عرض مزاج عضوى يحصل لذلك العضو او الاعضاء مزاج غير
صحى فيكون الشخص مريضا فليس للشخص مزاج مغاير بالذات على حدة
غير مزاج مجموع الاعضاء ولا صحة له ولا مرض غير صحة الاعضاء ومرضها ولا
صورة نوعية له على حدة غير صور الاعضاء بل الشخص الحيوانى مطلقا واحد
بالاتصال والاجتماع وحدة حقيقية لاحتياج بين اجزائه ولكونه متعلقا
للمدبر الواحد اى نفس وحدته هكذا يجب ان يفهم هذا المقام قوله اى فعلى

٨٢

صورة الخ والسؤال المشهور بلزوم الدور مدفوع بان صورة كل منهما يتوسط
الكيفية وان كان عروضها لها بواسطة المادة لا بالذات بعد مادة الاخر
للانكسار وليس صورة كل منهما بتوسط الكيفية فاعلا محيلا لمادة الآخر
حتى يلزم الغالبية بعد المغلوبية او الغالبية والمغلوبية معا فى ان واحد و
بالجملة الاستحالتان معلولتا علة واحدة بشرط اعداد صورة كل منهما
مادة الآخر للاستحالة بتماسهما تماسا يتم به الاستعداد فليتدبر قوله
حتى انكسرت ليس الانكسار صفة للكيفيات فى الحقيقة لان الكيفية الواحدة
بالشخص لا يعرض لها الاستعداد والانتقاض بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار
عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط باستحالة المادة
فيها فمعنى قوله اى خرجت عن صرافتها كيفياتها وقوله واستقرت نوع تجوز
ومسامحة قوله متشابهة فى اجزائه الممتزج اى يحصل فى
كل من اجزاء الممتزج كيفية واحدة بالنوع فلا اختلاف فيها الا بحسب
العدد لان كل جزء من اجزاء الممتزج ممتاز عن الاخر فيكون الكيفية
القائمة باحدهما غير الكيفية القائمة بالاخر فالكيفية القائمة بالاجزاء الحارة
عين الكيفية القائمة بالاجزاء الباردة بحسب النوع بلا تفاوت فى الواقع
لا بحسب العدد وقس عليه الحال فى الاجزاء الرطبة واليابسة وليس
الحال على ما زعم اصحاب الخليط من ان كل واحد من باق على صرافة كيفيته
الا انه يحس منه بكيفية متوسطة للمجاورة بينهما والتشابه ليس الا بحسب الحس
قوله توسطا ما بحيث يكون ما بينه وبين كل واحدة من غايتى المتضاد
اقل مما بين الغايتين على التفاوت اى لا يلزم ان يكون المتوسط فى
حاق الوسط ولذا قيد بقوله توسطا ما ثم اعلم ان قيد التشابه والتوسط
لاغناء باحدهما عن الاخر لان التوسط فى الكيفيات جائز بلا تشابه اجزاء
الممتزج فيها بان يكون احدى الكيفيات فى مرتبة قريبة من احدى الغايتين

والاقوى في مرتبة بعيدة منها فلا تشابه لا على مذهب الحكيم ولا على مذهب
الطبيب مع ثبوت التوسط وايضا يمكن تشابه الاجزاء الممتزجة في احدى
الغايتين فيمكن التشابه بدون التوسط ثم قيد الوحدانية يغني عن قيد
التشابه ولذا لم يذكره الشارح وقال الشريف في الحواشي ان قيد التشابه مذكور
في الكتب المشهورة يريد به ان الاولى ان يذكر قيد التشابه ولا يكتفي بذكر ما يغنيه
كما ذكر في الكتب المشهورة اذ هو اظهر في كشف مفهوم المزاج وقال في حاشية
اخرى ان المراد بالتشابه ان يكون لكل من اجزاء العناصر من المزاج
قدر ما كان للآخر اي من مراتب التوسط وحدانية اي يحصل الوحدة
فيما بين المتضادين الفعليين ووحدة اخرى فيما بين المتضادين المنفعلين فالوحدة
متعددة بتعدد التضاد فقولهم فيحصل في العناصر الاربعة كيفية واحدة وهي
المزاج معناه كيفية حاصلة في الكيفيتين المتضادتين بارتفاع التضاد اما بارتفاع
المتضادين بالكلية او بانكسار سورتهما على اختلاف المذهبين فالوحدة
معتبرة بحسب انكسار التضاد فالتضاد في العناصر الاربعة اثنان فالوحدة ايضا
اثنان فالمراد من قولهم المزاج كيفية واحدة نفي التضاد فقط ولا يتعلق
غرضهم بان تلك الكيفية الواحدة الخارجة عن التضاد واحدة او اثنتان
واما ما ذهب وتمسك الى ان الكيفية المزاجية واحدة متوسطة
بين الكيفيات الاربع متشابهة في اجزاء الممتزج يستبرد تلك الوحدة بالقياس
الى غاية الحار ويتسخن بالقياس الى غاية البارد ويتيبس بالقياس الى غاية
الرطوبة ويترطب بالقياس الى غاية اليبوسة لان ذلك مما لا شبهة في بطلانه
اذ الكيفية المزاجية من انواع الكيفيات الاربع العنصرية كما قال الشيخ في النجاة
ان العناصر اذا امتزجت يكون صورها الذاتية محفوظة واما كيفياتها و
لواحقها فيكون قد توسطت ونقصت عما كانت فيه من حد الصرافة و
السورة انتهى ويفهم منه ان المزاج كيفية منكسرة من تلك الكيفيات الاربع

ولا شبهة في ذلك ان المنكسرة من الحرارة والبرودة غير المنكسرة من الرطوبة
واليبوسة والا يلزم ان يكون درجة واحدة بين غايتي الحرارة والبرودة
هي بعينها ايضا درجة واحدة بين غايتي الرطوبة واليبوسة وهذا مما لا يخفى
استحالته وبالجملة الكيفية الواحدة لا يكون متوسطة بين الكيفيات الاربع
بل لكل من المتضادين متوسطة مخصوصة يكون تلك المتوسطة في الواقع نوعا
من جنس احدى المتضادين اللتين اعتبر توسطه بينهما فلا يمكن ان يكون تلك
المتوسطة بعينها هي المتوسطة بين المتضادين الآخرين لانه يلزم منه ان
يكون الشيء الواحد نوعا من الجنسين المتباينين مثل ان يكون الكيفية الواحدة
نوعا من جنس الحرارة ومن جنس الرطوبة معا وذلك مما لا حاجة الى بيان بطلانه
هذا اذا كان المتوسطة مائلة الى احدى الغايتين واما اذا لم يكن مائلة اليهما
بل يكون في حاق وسط الغايتين بلا ميل الى احديهما على تقدير صحة وجوده
فلا شبهة ايضا في ان ما يكون حاق الوسط لمتضادين لا يمكن ان يكون
حاق الوسط بعينه بين المتضادين الآخرين فالمزاج عبارة عن الكيفيتين
المتشابهتين الوحدانيتين المتوسطتين توسطت احديهما بين الحرارة والبرودة
وتوسطت الاخرى بين الرطوبة واليبوسة وبهذين الكيفيتين الوحدانيتين يحصل
للعناصر الاربعة نوع وحدة لاشتراك جميع اجزائها في هاتين الكيفيتين والاتحاد
الخاص بتلك الكيفيتين الحاصلة في الاجزاء بالنوع وزوال مضادة البعض للبعض
فيكون كانها شيء واحد لم يحصل بينها وبين المبدأ مناسبة بحسب الوحدة فيفيض
بتلك المناسبة صورة حافظة لذلك التركيب الذي حصل به المناسبة ثم كلما كان
التوسط بين الغايتين قريبا من حاق الوسط يكون نسبة الكيفية المتوسطة
الى العنصرين قريبة من نسبة التساوي المقتضية لكمال الاتحاد بينهما لان
الميل الى احدى الغايتين وان كان توافق لاحد العنصرين تخالف الآخر و
يحصل نوع اختلاف بين العنصرين وكلما قوي الاتحاد بينهما يكون المناسبة

المراد من وحدة الجنسية [illegible]
[illegible] ١٢

فيكون المراد العناصر متحدة في نوع الكيفيتين
ويبقى كونها [illegible] ١٢ منه

للمبدأ اشد واقوى فيكون النبض اتم واكمل فكلما بعد التوسط من
حاق الوسط يكون بين اجزاء العناصر اختلاف موجب لضعف الوحدة
الموجب لنقصان النبض قوله اما بان تخلع على ما هو مذهب الحكيم فانهم قالوا
ان العناصر المتضادة بحسب الكيفية اذا تفاعلت صورها تخلع كيفياتها
بالكلية فيحدث فيها كيفية وحدانية متوسطة اما توسطا في حاق الوسط
بحسب كل من الكيفيتين الفاعلة والمنفعلة ان وجد المعتدل الحقيقي او بحسب
احديهما مع الميل بحسب الاخرى عن حاق الوسط او مع الميل عنه فيهما
معا الى احدى الغايتين والمآل انما هو من المراتب التي بين الغايتين
ونوع من الكيفيات الاربع وعلى هذا يكون المزاج تسعة واحد منه معتدل
حقيقي مطلق واربعة منه معتدل حقيقي بحسب الغايتين وخارج عن
الاعتدال بحسب الغايتين الاخريين واربعة منه خارج عن الاعتدال
مطلقا هذا ثم اعلم انه يلزم على اصل الحكيم ان يكون تلك الكيفية المعتدلة
بالاعتدال الحقيقي المطلق او بحسب الغايتين فقط كيفية مباينة للكيفيات
الاربع ولا يكون من مراتب اشتداداتها وضعفها مع كونها من
الكيفيات الملموسة لان المزاج بجميع اقسامه من الكيفيات الملموسة
لكن ثبوت مثل هذه الكيفية بين الغايتين مما يتطرق الشبهة في طريقه
ولا يمكن ان يحمل حاق الوسط على كونه بحسب الحس لا بحسب الحقيقة اذ لا وجه
ح للشك في وجود المعتدل الحقيقي المطلق لانه لا فساد في وقوعه
بحسب الحس قوله واما بان تنكسر الى هذا اشارة الى مذهب الاطباء
قال في حواشي التجريد ذهب الاطباء الى ان العناصر تستحيل في كيفياتها
فيحصل لها كيفيات متقاربة فاترة بالقياس الى تلك الكيفيات الشديدة
الصرفة المتباعدة فتلك الكيفيات المتقاربة الفاترة هي المزاج فلا يكون
المزاج كيفية واحدة في الحقيقة بل لها وحدة ما في الجملة وذهب الحكماء الى انها

بعد استحالتها في كيفياتها تخلع تلك الكيفيات باسرها وتفيض عليها كيفية واحدة
حقيقية وهي المزاج انتهى فعلى هذا يكون الفرق بين المذهبين بوحدة
الكيفية الحادثة وعدمها والا فالكيفيات على المذهبين متخلفة قطعا لان
الاستحالة تقتضي ذلك لكن على مذهب الاطباء تحدث بدل المنخلع انواع
اخر من جنس المنخلع على تعداد اجناسها وعلى مذهب الحكماء تحدث كيفية
وحدانية متوسطة بين الغايتين متشابهة في اجزاء الممتزج بحسب الحقيقة
لا بحسب التقارب فقط على ما هو مذهب الاطباء فالمراد من استقرار الكيفيات
على كيفية متشابهة على المذهبين استقرار اجناسها فاتضح الفرق بين
المذهبين غاية الاتضاح ثم قال في حواشي التجريد ايضا تشابه الكيفيات
المزاجية على تقدير خلع الكيفيات متشابهة في غاية الظهور واما
على تقدير بقاء الكيفيات المنكسرة اراد بقاءها بحسب اجناسها الاربعة
فلان الاجزاء النارية تستحيل في كيفية الحرارة متوجهة نحو البرودة
فيحصل كيفية متوسطة بينهما على وجه ما والاجزاء المائية تستحيل في برودتها
متوجهة نحو الحرارة فيحصل لها كيفية متوسطة بينهما على ذلك الوجه اي على
وجه ما ايضا وقس على ما ذكرناه حال الرطوبة واليبوسة وتشابه الكيفيات
في جميع اجزاء العناصر انتهى اقول فح يكون المراد من الاعتدال الحقيقي عند
الاطباء انكسار سورة كل منهما على وجه السوية اي يكون انكسار سورة
الحرارة مثل انكسار سورة البرودة وانكسار سورة الرطوبة مثل انكسار
اليبوسة ثم المراد من قوله فيتشابه الكيفية في جميع اجزاء العناصر هو
التشابه في نفسها من الحيثية المذكورة لا التشابه في الحس فقط وان
كان يلزمه التشابه في الحس ايضا عند احساس كيفيات الاجزاء
على وجه الاجتماع وان كان يمكن ان يميز الحس كيفية بعض
العناصر عن بعض في بعض المزاج اعني الخارج عن الاعتدال

بكر عند فرض احساس كل من العناصر على الانفراد ومن شبه
المزاج بالكيفية المحسوسة من السكنجبين اراد التشابه في الجملة والا فكيفيات
اجزاء السكنجبين باقية على صرافتها ويدرك منه الحلاوة والحموضة على
على التميز لكن لا على وجه الكمال لكونهما واردين على الحس
بالاجتماع قوله وحدة حقيقية اراد بها الوحدة النوعية لا الشخصية
لا لان تعدد المحل يوجب تعدد الحال كما توهم لان ذلك بط قطعا فان
العرض الواحد يجوز ان يقوم بمجموع المتعدد من حيث انه متعدد
سواء كان العرض القائم بالمجموع غير قابل للانقسام كالوحدة
القائمة بمجموع المتعدد او قابلا له وان لم يكن منقسما بالفعل في
الخارج بل له وحدة اتصالية حقيقية في الخارج كالهيئة السريرية
العارضة لمجموع قطع الخشبات بل لانهم صرحوا بتشابه الكيفيات في اجزاء
الممتزج وذلك ان يكون بحصول المثل في كل جزء ويقتضي ذلك
تعدد الامثال من النوع الواحد فيلزم منه تعدد الامثال من الكيفية
المزاجية وحدة شخصية اجتماعية في اجزاء الممتزج لا اتصالية كما توهم
الا ان المقام ليس مقام بيان تلك الوحدة على ما يرشدك اليه
سياق الكلام وانما قلنا ان الكيفية المزاجية لها وحدة شخصية
اجتماعية لان اجتماعها يحصل الصورة النوعية الواحدة مع ان قيام
كل مثل بمحله يحتاج الى قيام مثل آخر بمحله فبين الامثال الكيفية
المزاجية احتياج وارتباط وذلك يقتضي الوحدة الاجتماعية بين اجزاء
الكيفية المزاجية ثم اعلم انهم قد صرحوا بان المزاج هو الكيفية المتشابهة
في اجزاء العناصر وهو المقصود ايضا فيما نحن فيه فان الغرض في هذا المقام
بيان جهة الوحدة بين تلك العناصر حتى تجري بها مجرى الشخص
الواحد حقيقة ويحصل لها المناسبة للمبدا من جهة الوحدة فيستعد

لفيضان الصور عليها ولذا تكلف الشريف في بيان التشابه على مذهب الاطباء
اذ لو حملنا التشابه على التشابه في الاجزاء المقدارية لظهر معنى التشابه بلا
خفاء على المذهبين الا ان ذلك مع انه خلاف ما صرحوا به لا يوافق
ما قصد في هذا المقام قوله وحدة ملتئمة اشارة الى ان تلك الكيفيات
الاربع الاول باقية على خفائها وتعددها وان كان قد زال
اشتخاصها وورد انتقاص او منكسرة الصورة العارض لها
نوع وحدة بحسب التشابه والتقارب الى حصلين من الانكسار و
هذا هو مذهب الاطباء فانهم لما ذهبوا الى ان التفاعل للكيفيات انفسها
لزمهم بقاؤها في الممتزج وان كان بحسب النوع والحكماء لما قالوا
ان التفاعل لمبادئ الكيفيات لا لها انفسها وهي الصورة النوعية
للعناصر قالوا ان صورة النار مثلا اذا اثر في مادة الماء
بجعلها الى الكيفية التي اقتضتها مادتها حتى لو لم يؤثر صورة الماء
في مادة النار ايضا كذلك لجعل النار مادة الماء متكيفة بكيفية مادته
بعينها لكن لما اثر الماء في مادة النار ايضا احالتها الى القدر
المنقص بصورة الماء وكذا القول في صورة الماء فيلزم من هذا
ان يكون الكيفية المنكسرة بحسب الغالبين القائمة بالمادتين
كيفية متوسطة واحدة بالنوع متشابهة في جميع اجزاء العناصر و
هكذا الحال في التفاعل بحسب الغالبين الاخرين اعني الرطوبة واليبوسة
فعلى هذا يكون الاختلاف بين الحكماء والاطباء في وحدة الكيفية
المتوسطة وتعددها ناشيا عن الاختلاف فيما له التفاعل فتبصر
واعلم ان كل ما ذكرناه في بحث المزاج متعلق بالمزاج الاول الحاصل
من تفاعل البسائط العنصرية واما المزاج الثاني الحاصل من
تفاعل المركبات العنصرية كمزاج الذهب الحاصل من تفاعل الكبريت و

والتزييف فيمكن ان يتصور ويستخرج احكامه بالمقايسة الى ما ذكر في بيان المزاج الاول **قوله** على اختلاف مذهبي الحكماء والاطباء التعرض لمذهب الاطباء وقع على وجه الاستطراد لان ما ذكره ههنا من صور ما يستعمله الحكماء وداخل في مقولهم لان قوله وحدانية مما يدخل في مقول قالوا حيث قال فانهم قالوا ان العناصر الاربعة اذا تصغرت الخ فليس ذكر مذهب الاطباء هنا الا بالاستطراد **قوله** وح الظاهر ان يقال وصار عطفا على قوله تصغرت الا انه عدل الى صيغة المضارع لكون تلك الصيرورة متفرعة عما قبله ومترتبة عليه ولذا اقحم قوله وح وكذا الحال في قوله وذلك يوجب ولا يمكن ان يجعل قوله وح يصير وكذا قوله وذلك يوجب جواب قوله اذا تصغرت لعدم صحته بحسب اللفظ والمعنى اما اللفظ فلمنع الواو العطف واما المعنى فلان كلا من قوله وح يصير وقوله وذلك يوجب مما ينخرط في سلك الشرط لا في سلك الجزاء على ما يقتضيه المقام وسوق الكلام اذ المناسب لهذا المقام ان يكون الجزاء قوله فاض عليه من مبدا الفياض كذا وكذا لان الكلام في ترتب الفيضان على الوحدة ليكون من مواضع استعمال المقدمة المذكورة ان قلت فاذا ما جواب هذه الشرطية قلت لما كان غرض الشريف حكاية شرط هذه القضية لبيان ما خفي منها لا ايراد القضية الشرطية بتمامها اذ لا خفاء في الجزاء بحسب ما يقتضيه السياق كما نبهت عليه لم يذكر جواب هذا الشرط بل السعي لحل ما خفي من متعلقات الشرط **قوله** شيئا واحدا انما تعرض بوحدة الممتزج لانه الذي يفيض عليه من المبدا صورة او نفس فلا بد ان يبين وحدته ولذلك بين حاصل معنى قول الشارح يوجب ان يكون لها بقوله وذلك يوجب ان يحصل لتلك العناصر الممتزجة مع ان ضمير لها كان راجعا الى الكيفيات وفيه تنبيه على حصول نسبة الوحدة للكيفيات يقتضي حصولها للعناصر ايضا ولذا اكتفى الشارح

بذكر وحدة الكيفيات مع ان المهم بيان وحدة الممتزج كما لا يخفى ولهذا اقتفى الشارح في ذلك اثر الطوسي في شرح الاشارات حيث قال اعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدائها الواحد بها تستحق لان تفيض عليها صورة او نفس فكلما كان الانكسار اتم كان النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدئها اشبه لكن الشارح اورد بدل قوله عليها على الممتزج تنبيها على المسامحة في العبارة وابدال الفاء بالواو في قوله فكلما لان هذه المقدمة وان كانت متفرعة عما قبلها الا انها لما كانت معه في قصده ودالة على ان الفيض يدور على المناسبة والا لما يتفاوت نقصانا وكما لا بحسب تفاوت المناسبات اوردها بالواو وللتنبيه على هذه النكتة **قوله** بسببها تستحق الخ ان قلت هذا يشكل بفيضان نفس المزاج على اصل الحكيم اذ ليس للممتزج قبله نسبة الوحدة الى مبدئه قلت تمازج العناصر وانكسار سورة كيفياتها اللازم عن تفاعلها لاقتضائه نوعا من الاتحاد والتناسب يكفي في استعداد ها لفيضان نفس المزاج ولا يكفي في فيضان الصورة كما لا يخفى على من له فطرة سليمة في الفطنة ثم ان في تقديم قوله بسببها على قوله تستحق دلالة على حصر الاستحقاق في النسبة الحاصلة من وحدة الكيفية المزاجية فيظهر منه ان فيضان الصورة يدور على تلك النسبة وجودا وعدما وهو المطلوب هنا و قوله فكلما كان المزاج مقدمة اقوى من قولهم ايضا مبينة في ذلك المط على حدة بعد ما ثبت بالمقدمة الاولى **قوله** صورة كما في المعادن او نفس اراد بالصورة الطبيعية بقرينة مقابلتها للنفس قال في شرح الاشارات الفاعل اما فاعل على نهج واحد اولا وكلاهما بارادة او بغير ارادة فمبدا الفعل على نهج واحد وبغير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة

الفلكية وهيد وه لا على نهج واحد وبغير ارادة وهو القوة النباتية وبارادة
هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا انتهى فظهر منه ان الصورة
الفائضة على المركبات اما صورة غير نفس وهى المسماة بالطبيعة او
صورة هى النفس وحدها كما فى النبات والحيوان الغير الناطق او صورة
هى النفس ومعها نفس اخرى غير الصورة كما فى الانسان فاذا حمل الصورة
على الطبيعة بقرينة المقابلة يكون لفظا او للعناد الحقيقى واذا ابقى على
عمومه يكون لمنع الخلو فافهم قوله اعدل اى اقرب الى الاعتدال
الحقيقى فاعدل الامزجة الواقعة فى الوجود هو الاقرب الى المعتدل
الحقيقى من الجميع لاحالته وجود المعتدل الحقيقى وهو مزاج انمله سبابة
يمين النبى عم على ما بين فى موضعه ثم اعلم ان لفظ المعتدل يطلق
بالاشتراك على معان ثلثة الاول هو المعتدل الحقيقى المشهور والثانى
المزاج اللائق لصحة النوع والثالث ما لا يوثر فى بدن الانسان باحدى من
الاربع مما يوكل ويشرب وقد يطلق بالمجاز على القريب من المعتدل الحقيقى
قوله والى الوحدة الحقيقية اميل ان قلت ان المزاج مطلقا على اصلهم
واحد حقيقى كما سبق تحقيقه فما وجه هذا الكلام اذ لا معنى لميل الواحد الى
الوحدة الحقيقية قلت اراد بالوحدة الحقيقية ههنا وحدة الكيفية المزاجية
الاعتدالية الحقيقية المتشابهة فى اجزاء الممتزج على فرض وجودها اذ هى
اللائق بان يسمى وحدة حقيقية لانها مع كونها واحدة بالنوع متشابهة
فى اجزاء الممتزج بلا اختلاف الاجزاء من هذه الحيثية نسبتها الى الاجزاء
على التساوى ايضا باعتبار كيفياتها الاصلية فلا يختلف الاجزاء من هذه الحيثية
ايضا بخلاف سائر الكيفيات المزاجية التى ليست فى حاق الوسط فانها وان كانت كل
منها كيفية واحدة وحدة حقيقية على اصل الحكيم الا انها ليست نسبتها الى الاجزاء
على وجه التساوى باعتبار كيفياتها الاصلية فيختلف الاجزاء فيها من هذه الحيثية فكان

فى وحدتها نوع نقصان من هذه الجهة فالانسب باسم الوحدة الحقيقية ح
الكيفية المتشابهة التى فى حاق الوسط اذ لا يختلف حال الاجزاء
بالقياس اليها بوجه من الوجوه وكلما كان المزاج اقرب الى
الاعتدال يكون اختلاف نسبته الى الاجزاء العنصرية اقل ويكون
الى الوحدة الحقيقية اميل وعلى هذا المنوال تزيد الوحدة الاعتبارية
للممتزج وتنقص بزيادة القرب من الاعتدال ونقصانه ويتبعهما
كمال الفيض ونقصانه فعلى هذا يجوز ان يحمل قوله والى الوحدة الحقيقية
على توصيف المزاج باعتبار محله على طريق المسامحة اى يكون محله
الممتزج الى الوحدة الحقيقية اميل لا نفس المزاج لانه كلما زاد
القرب يكون لمحله زيادة ميل الى الوحدة الحقيقية فح يتم الكلام
بلا تكلف فافهم قوله كانت النفس الفائضة عليه اى على الممتزج
بقرينة سبق ذكره وان كان ظاهر العبارة يوهم ارجاع الضمير
الى المزاج قوله وما نه على الاجمال تفصيل هذا الاجمال مذكور فى
حواشى الشارح فليرجع اليها قوله والصورة الفائضة عليه
حافظة اى فقط اذ هو المتفرع على بعد المزاج من الاعتدال
ويدل عليه ما ذكره فى الشفا ولذلك لم يصرح به قوله وما يتبعها الخ
اراد به الحركات الفكرية الواقعة فى تلك التعقلات وما يترتب
عليها من التلذذات والابتهاجات العقلية وبالجملة جميع الافاعيل المختصة
بذات العقول قوله المجردة قيد النفوس بها احترازا عن الصور الفلكية
المنطبعة فى هيوليات الافلاك المسماة بالنفوس الفلكية ايضا لان
الكمالات الفائضة انما هى لتلك النفوس المجردة والنفوس المنطبعة
انما هى الات لبعض كمالاتها التى هى الادراكات الجزئية لا مدركة حقيقة
على ما هو الرأى الاصح فى القوى الدراكة الانسانية قوله سيجئ كانها

اشارة منه الى ان حال النفوس فى الحقيقة هى التحريكات و قول الشارح بحسب
تحريكاتها انما هو باعتبار حال اجزائها واما اختلاف تحريكاتها بحسب الجهات
او بحسب الاقطاب والمناطق او بحسب السرعة والبطوء فلا اختلافها بسبب
الماهية وكذا الاختلاف الصور النوعية قوله متفاوتة اما باعتبار تعداد
الافلاك او باعتبار تعداد الاوضاع المتجددة المتفاوتة لفلك واحد
وكذا الحال فى قوله على وجوه متعددة و قوله فى كونها قيد للمناسبة لا
للتفاوت وانما تعرض لتفاوت المناسبات و ما يؤدى اليه من اختلاف
التحريكات و ما يتفرع عليه من تخالف الكمالات الفائضة لحصول ما نحن فيه
من ان فيضان الكمال يدور على المناسبات و تحصيلا لكمال الملائمة بين
قوله والسابق و قوله التى هى بالفعل من جميع الوجوه كما لا يخفى وانما جميع
المبادى لان كل نفس فلكى لها مبدا يخصها و هى تستفيض منه دون غيره
كما بينوه فى سلسلة صدور الموجودات ان نفس كل فلك و جرمه صادران
من عقل مخصوص و لا شبهة فى ان المعقول ان يستعص كل نفس من
مبداء وجودها الصادر بعض كمالاتها الفطرية عنه اذ المناسبة التامة
بينهما فساق الى النسبة به فى كماله قوله متصفة بالفعل اى بجعل
الاوضاع لاسوتها والباء صلة لقوله متصفة قوله الكمالات المتخالفة
اللائقة بها اى بتلك النفوس بحسب تلك المناسبات المتفاوتة قال
الحكماء النفوس الفلكية لكونها ذوات ادراك يشتاق كل منها الى كمال
جوهر روحانى مفيضها ومكملها ارادة ان تتشبه به لادراكها بعض
كمالاته فبما لها من الادراكات والارادة الكلية يطلب وصفا كليا
سعد به لذلك التشبه و بما ينضم من الادراكات الجزئية ينبعث منها
اشواق جزئية يستتبع ارادات جزئية يصدر منها بحسبها تحريكات
واوضاع جزئية بحسبها يفيض عليها من معشوقها صور عقلية متخالفة هى كمالاتها

وكل

وكل كمال يفيض منه عليها يوجب لذة جديدة و شوقا جديدا الى كمال اخر
ادركته فى مبدائها بسبب حصول كمال فيكون حصول السابق موجبا للشوق
الى اللاحق فيصدر منها ارادة جزئية لتحصيله بتحصيل معده الذى هى حركة
جزئية و وضع جزئى اذ بهما يحصل المناسبة الواجبة الحصول فى الفيض على
هذا يستمر طلب التشبه و طلب ما هو معد له لان كمالات المبادى غير
متناهية و تحصيل التشبه ليس الا بسبب اعداد المناسبات المتدرجة التى يعد سابقها
للاحقها فيتجدد التشبه فى كل ان يكون ما هو معد له متجددا بتجدد الامثال
كذلك محفوظا نوعه بتعاقب الامثال بحيث يعدم منه مثل و يوجد
عقيبه مثل اخر والشئ الذى هذا شانه ليس الا الحركة والافلاك
ليس فيها مبداء ميل مستقيم على ما بين فى موضعه فالمعد للتشبه ليس
الا الحركة الوضعية الموجبة للاوضاع الجزئية المعينة المتجددة المتعاقبة
انا فانا الى غير النهاية المعينة للمناسبات الجزئية المتجددة المتفاوتة التى
هى شرط الفيضان للكمالات الجزئية المتعاقبة المتجددة انا فانا المعينة
للتشبهات الجزئية المستمرة على وجه التجدد والتعاقب فيستمر طلب التشبه
المطلوب لها بالذات محفوظا فى ضمن الامثال فيوجب كل تشبه جزئى
طلب تشبه جزئى اخر مستتبع لارادة جزئية اخرى موجبة لحركة و وضع
اخر هكذا الى ما لا يتناهى فيلزم منه ان يتحرك الافلاك بالحركة الوضعية
السرمدية و هذا هو البرهان اللمى على حركات الافلاك وعدم انقطاع تلك
الحركات واما قول الحكماء ان الغاية والغرض فى تحريك كل نفس فلكها
هى ان الجسم الفلكى كلما يمكن ان يحصل لجسم فهو حاصل له بالفعل اذ فيه
من الاشكال افضلها و هى الكرة وكذلك سائر الاحوال مثل الاضاءة
والشفف وعدم قابلية الخرق و غيرها و ما بقى له مما يمكن للجسم الا امر واحد
لا يمكن ان يكون بالفعل و هى الاوضاع فان كل وضع فرض له امكن ان

يكون له بدل ذلك الوضع وضع آخر بعينه قبله او بعده اذ الجسم الفلكي
بساطته نسبته الى جميع الاوضاع الغير المتناهية على السواء فتخصيص
واحد ترجيح من غير مرجح وحصول جميع الاوضاع الممكنة الحصول
في حالة واحدة محال فيجب ان يكون متحركا ازلا وابدا حتى يحصل
له جميع الاوضاع الممكنة الحصول له الغير المتناهية على سبيل التعاقب
ليكون نوع الوضع اللازم للجسم محفوظا في ضمن الافراد دائما مع
عدم اختصاص الجسم بواحد منه او عدم تعلق في ان من الانات على
وضع ما معين لازم للجسم المعين فغير مخالف لما ذكره الشارح لان هذا المذكور
هو الغاية والكمال للجسم الفلكي من التحريك وهي غاية عرضية غير اصلية
والغاية الاصلية هي ما ذكره الشارح وهو المذكور ايضا في كتبهم فان
النفس الفلكية لو لم يحصل بتحريك جسمها كمال لها لم تحركه لمجرد دفع الترجيح
بلا مرجح في حصول الوضع لان جسمها آلة لها في تحصيل الكمالات فلمجرد
تحصيل كمال له من غير ان يحصل بذلك الكمال كمال لها لا يجب نفسها الا بحركة
ولا تحركه فتحريكها بها للغاية التي ذكرها الشارح تحصيل الوضع لجسمها من
غير ترجيح بلا مرجح ولذا يقال تارة حركات الافلاك لتحصيل الوضع
بدون الترجيح بلا مرجح ويقال اخرى حركات للتشبه بالعقول العالية
في الكمالات التي تحصل بالمناسبات التي تحصل باعداد الحركات
وما وقع في بعض الكتب من ان غاية الاستخراج هو التشبه بالعقول
التي جميع كمالاتها بالفعل في الاتصاف بالفعل ببعض ما كان لها بالقوة
فغير مخالف لما ذكره الشارح ايضا لان غاية هذا التشبه هو التشبه بالعقول
في الكمالات الادراكية التي تحصل بشرط التشبه الاول لحصول المناسبة
بينها وبين العقول فالواقع في بعض الكتب هي الغاية القريبة الاولى و
ما ذكره الشارح هو اقصى الغايات فلا منافاة بين الاقوال هكذا يجب ان

ان يتصور هذا المقام قوله الروح الحيواني الذي في العروق الضوارب
اعلم ان الروح في اصطلاح الاطباء جسم لطيف يتولد من بخارية الاخلاط
وهو يتنوع الى ثلثة انواع طبيعي وهو الذي يحمل القوى الطبيعية المعروفة
بالثمانية ومعدنه الكبد ومنه يسري الى سائر الاعضاء بالعروق السواكن
المسماة بالاوردة وهي عروق نابتة من الكبد يسقي الاعضاء
الاخلاط الكيموسية الحاملة للروح الطبيعي وحيواني وهو الذي يحمل القوة
الحيوانية المهيئة للاعضاء لقبول الحس والحركة الارادية والمهيئة لجوهر
الروح للحركة قبضا وبسطا ولولا هذا الروح لعفن البدن ويعرض له ما
يعرض لبدن الميت من الفساد ومنشأه التجويف الايسر من القلب
ومنه ينقسم الى سائر الاعضاء بالعروق الضوارب المسماة بالشرايين
وهي عروق نابتة من القلب حاملة للروح الحيواني وتجريه الى الاعضاء
التي لها حركات بالانقباض والانبساط لحركة ما فيه من الروح الحيواني
لترويح القلب والروح الحيواني يعض البخار الدخاني الحاصل عند
طبخ الاخلاط الكيموسية في القلب ليتولد منها الروح الحيواني ويسخن
ما في القلب من تلك الاخلاط ليلطف ويتولد الحساسة والمتحركة ومصدره
الدماغ ومنه يصل الى سائر الاعضاء من طريق الاعصاب ثم الصحيح
من مذهبهم ان مادة الارواح الثلثة شيء واحد فان بخارية الاخلاط
اول ما يحدث من القلب يستعد لقبول قوة الحياة واذا سرى من طريق
الشريان الى الكبد والدماغ يستحيل فيهما الى مزاج آخر فيستعد لفيضان سائر
القوى الطبيعية والحيوانية هذا عند الاطباء واما عند الحكماء المشائين
فجميع تلك الارواح الثلثة واحد بالنوع فان البخار اللطيف كما يحدث
في القلب يفيض عليه القوى كلها بفيضان النفس لا ان افعال تلك
القوى وآثارها غير الحيوانية لا يصدر عنه عند حصوله في القلب ما لم يسر الى

الدماغ والكبد لان آلات افعال القوى الطبيعية والنفسانية مودعة فيهما
والصحيح هو مذهب الحكماء لما بيّن في موضعه فاختلاف الاسامي الواقعة
على الروح على هذا الوجه اما باعتبار القوى الفائضة عليه في معدنه
او باعتبار الآثار الصادرة عنه في مواضعه ولما كان اثره اسبق
صدورا من الاثرين الباقيين لانه يصدر عنه وهو في العروق
الضوارب لجلا فهما كان الروح الحيواني اصلا ولذا كان اول
ما يتعلق به النفس والمراد من اول التعلق كون النفس متعلقة بالبدن
ومدبرة فيه بجعل الروح الحيواني آلة اولية في ذلك التدبير لانه قابل
لصدور آثاره قبل السائر بان حال كونه في العروق فعند حدوثه
يحدث النفس ويدبر في البدن باتخاذ الروح الحيواني آلة في تدبيرها بالآثار
التي تنسب الى الروح الحيواني وافاضتها قوى مناسبة لتلك الآثار ثم
يدبر ثانيا بالآثار التي تنسب الى الروح الطبيعية والنفسانية باتخاذهما
آلة وافاضتها عليهما قوى مناسبة لتلك الآثار وهذا معنى تعلق النفس
بالروح اولية وفيضان سائر القوى منها على الروح وليس المراد ان
النفس تتعلق به اولا ويدبره فيه لتعلقها بالبدن وتدبيرها فيه ثم تتعلق
ثانيا بالبدن ويدبر فيه ايضا اذ هو باطل قطعا كما لا يخفى فان قلت ينبغي
ان يكون آثار الطبيعي اقدم لان آثار القوة الطبيعية كالتغذية
والتنمية متقدمة على آثار قوى الروحين الآخرين الحيوانية والنفسانية
كما يظهر من حال الجنين فانه يتغذى وينمو قبل كونه حيوانا قلت تغذية
الحيوان وتنميته تغذية وتنمية حيوانيين متأخران عن الحيوة وتابعة
لها ولذا يبطل مع بطلان الحيوة واما التي في الجنين فهي آثار النفس
النباتية فهو يتغذى وينمو غذاء ونماء نباتيين لا حيوانيين والنفس
النباتية وآثارها مأثر ولان على الجنين عند طريان النفس الحيوانية له فالتغذية

والتنمية

والتنمية بعد طرو النفس الحيوانية عليه آثار لها وتابعة اياها واذ قد تحققت
هذه التمهيدات عرفت ان ما ذكره الشريف على طبق مذهب الحكماء في الروح
وان تسمية الروح بالحيواني واقع على ما ينبغي وان تسمية الروح بالحيواني حال
تعلق النفس انما هو باعتبار المآل بالنظر الى الحال فان تسميته روحا
حيوانيا كما مر انما باعتبار فيضان القوة الحيوانية عليه المتفرع على تعلق النفس به
فقوله فيتعلق به النفس اي بذات الروح لا من حيث كونه روحا حيوانيا
اذ هذه الحيثية انما يكون بعد تعلق النفس به وتحصل بسبب هذا التعلق ولما كان
هذه الحيثية اقرب المآل من حيثية الطبيعية والنفسانية عبر عن ذات الروح
بها لا بهما وان قوله اشد مناسبة للنفس انما هو بالقياس الى سائر
اجزاء البدن حين حدوث ذلك الروح في القلب وهي ما في الدم
وسائر الاعضاء لان تلك الاجزاء متولدة من كثافة الاخلاط و
الروح من لطافتها لا بالقياس الى الروح الطبيعي والنفساني المتكونين
بعده من حيث هو طبيعي او نفساني قوله في اللطافة اي رقة القوام
يريد ان ماله رقة القوام انواع مناسبة لما ليس له قوام جرماني
اصلا لعدم جرمانيته لانه برقة قوامه كانه اشرف على الخروج من الجرمانيات
والدخول في سلك المجردات ولا يخفى ان هذا القدر كاف في
ثبوت مجرد المناسبة بين المفيض والمستفيض كما لا يخفى مثل هذه المناسبة
بل الاقل منها في التصورات بقية وليس المراد من المناسبة المناسبة التي
يتضمنها التشبيه الحسن الذي تقتضيه المقدمات الشعرية حتى يلزم ان يكون وجه
المناسبة مشتركا بينهما كما لا يخفى على من له ادنى فطنة قوله ضعيف منها عليه
اي على ذات الروح بالتأويل الذي عرفته سابقا فيصح قوله جميع
القوى ولما كان فيضان القوى على الروح من المبدأ بواسطة
النفس وتعلقها نزلت منزلة المفيض حقيقة فبنى الكلام على هذا التنزيل

قوله يتوسط بريد به ان يتعلق النفس لسائر الاعضاء وسراية القوى
اليها بتوسط الروح لان الروح سار الى سائر الاعضاء من طريق الشرائين
فيسرى به القوى المحمولة له اليها ويتعلق النفس بها بتوسطه فقوله بتوسطه
قيد للسراية والتعلق معا فافهم وما وقع فى بعض النسخ ويسرى بتوسط تلك
القوى باسقاط الضمير فغلط لان الكلام فى توسط الروح ومع ذلك
يلزم منه انتشار الضمير كما لا يخفى ولو قال ويسرى اليها تلك القوى
بتوسطه لتم الكلام بلا تقييد قوله ان جميع الممكنات اى ذوات
جميع الممكنات الداخلة تحت الوجود والا فجميع ما له امكان فى العقل
غير واقع تحت الوجود اذ رب ممكن لم يوجد ولن يوجد ابدا لاستمرار
علة عدمه فلا يصح ح فاستحق ان يفيض عليها وايضا كمالات الممكنات
امور وجودية ولها امكان ايضا فيدخل تحت الممكنات فلا بد ان يقيد
الممكنات الممكنات بالقيدين ليصح كلامه فافهم قوله على انحاء مختلفة وجوده
شئ الخ فان زيد الموجود مثلا على الوجه المشاهد احسن نظاما بالنسبة
الى كل الممكنات وان امكن بحسب العقل ان يكون على وجه آخر بالنظر
الى ذاته الا انه ليس احسن نظاما بالنسبة الى كل الممكنات من حيث
هو كل فيمتنع صدوره ح بالنظر الى جملة الممكنات المقتضاة للعناية الازلية
على الوجه الاحسن لمناسبة للمبدأ بهذا الوجه لا لوجه آخر من حيث انها
هو الظل والصورة له ولا ظل غيرها فلا امكان لجملة اخرى فاحسنية جملة الممكنات
ليست الا من حيث امكانها وكونها قابلا ظلا وصورة لمبدأها لا من حيث
انها احسن بالنسبة الى جملة اخرى ممكنة هى ايضا الا انه تعلق العناية بتلك
الجملة الاحسن للمناسبة بينهما بكمال الحسن لان ذلك باطل قطعا يعرف
بتصور الامكان والوجوب والفيض على وجهها كما لا يخفى على من له
حظ من ذوق الحكمة فالجملة الاخرى من جزئى حيث هى جملة ممتنع صدورها

امتناعا

امتناعا عارضا لتنافى الاجتماع بين اجزائها وكل جزئى من جزئيات العالم
يمتنع وجوده على غير هذا الوجه المشاهد الواقع وكذا كل واحد واحد من
باقى الممكنات الواقعة تحت العدم الخارجة عن جملة الممكنات السلسلة
الموجودة ازلا وابدا بحسب الغير الذى هو وجود هذه الجملة المشاهدة
للتنافى بينهما فكل من جزئيات العالم غير العقول التى جميع ما فى الامكان
فعل لها يمكن ان يقع على وجه احسن من المشاهد بالنظر الى ذاته الا
ان الاحسن له بالنظر الى جملة الممكنات هو وقوعه على هذا المشاهد
المحسوس فكل ما فى الوجود حسن بالنظر الى حسن نظام جملة الممكنات
القابلة للفيض المقتضاة للعناية الازلية بحسب المناسبة المذكورة ونظيره
ما اذا جلس جماعة من العلماء وعين لكل منهم مرتبة فى جلوسه فرمانيا
هذا الوضع المشاهد احسن نظاما بالنسبة الى الكل من حيث هو كل
مع ان الاحسن والانسب لحال كل منهم رعاية جانبه من حيث تقديمه
على الباقى المبنى عن تعظيمه الا ان مقتضى المجلس مما كان رعاية الاصلح بالنظر
الى ذاته على وجه ينافى الاصلح للكل فوقع على الوجه المشاهد لا على غيره
لان جلوس الكل من حيث هو كل على الوجه الاصلح ينافى له فامتنع لاجله
وامتناعه امتناع بالغير مع امكانه بالنظر الى ذاته وبما ذكرناه يعرف السر فى
دخول الشر فى النظام المشاهد فينحل جميع الشكوك الواردة على القضاء
والقدر فتبصر واستقم قوله فهى من حيث قبولها فيه تصريح بان مراده
بيان المناسبة بين جملة الممكنات وبين المبدأ من جهة ذلك الوجه
الاكمل وموصوفية تلك الجملة فيكون المستفيض جملة الممكنات لا الوجه
الاكمل المغاير للجملة مغايرة ذاتية لانه ليس زائدا على الجملة الا بالاعتبار ولا
وجود له على حدة بل الوجود لجملة الممكنات على هذا الوجه الاكمل وقوله
فاستحقت ان يفيض عليها ذلك الوجه الابلغ معناه فاستحقت ان يكون

متعلق الفيض خصوصية تلك الجملة المتسلسلة الغير المتناهية فلا دلالة على ان
المستفيض هو الوجه الابلغ وحاصل الكلام هو ان المناسبة بين الممكنات
لما كانت قابليتها للوجود على هذه الخصوصية استحق ان يفيض عليها تلك
الخصوصية اي يكون جملة الممكنات موجودة على تلك الخصوصية قوله
اي مثل فيه اذ المثل في المتعارف جمع المثال بمعنى النظير كما يقال
ينطبع في المرآة مثل المحسوسات والمراد منها هنا جزئيات العصمة
والمشهور فيها الامثلة واختيار الشارح لفظ المثل اشارة منه
الى كثرة الامثلة بصيغة جمع الكثرة بخلاف لفظ الامثلة فانها جمع قلة
فعلى هذا يكون التفسير باعتبار معنى المادة فقط لا اعتبار معنى صيغة الجمع معه
شرح في المواد الجزئية اراد بها جزئيات المبداء والقابل المذكورين
في العصمة على الوجه الكلي بقول الشريف ره كالادوية الحارة فيه مسامحة
اي كالادوية الحارة والابدان تركها للاختصار بقرينة السابق واللاحق
قوله اي وليس النفس منه الفيض اي ينعكس ذلك الفيض من مرآة
ناطقة المتوسط الى مرآة النفس فهو متوسط في فيض المبداء على النفس
وليس بمفيض حقيقة والاستعداد لذلك الانعكاس انما يكون بتحصيل المناسبة
لذلك المتوسط بالتوجه اليه بافضل الوسائل فكان نفس المتوسط
آلة في الفيضان وذلك الانعكاس قد يكون بتعليم ذلك المتوسط اما
بالاقوال او بالدلالة بلسان الحال في عالم الشهادة او في برزخ
المثال كما يحكى عن ارباب المقامات واصحاب الاحوال وقد يكون بلا تعليم
قوله العلمية والعملية اي كمال القوة النظرية وكمال القوة العملية وكلاهما
صور ادراكية اذ الكلام في كمال النفس الناطقة وليس ذلك الا الصور الادراكية
الحاصلة من القوة النظرية او العملية قوله والى اتباعه هذه ضميمة واتمام
للكلام الشارح ره اذ بهذه الضميمة يتضح المقام وكذا الحال في ايراد قوله وعليهم

قوله

[illegible]

قوله في ذلك اي في كونه مؤيدا بالرياستين والكمالات اللازمة الامور
في الجهتين فهم ايضا اصحاب التوسط فوجب التوسل اليهم تبعا لانهم غير
اصيل في ذلك قوله فلا يكفيه قال جمع من الحكماء كثابت بن قرة
والفارابي وغيرهما ان النفوس بعد المفارقة عن الابدان الشهادي
العنصري تتعلق بالابدان آخر ثم اختلفوا وقال ثابت هي الاجرام الفلكية
وقال بعضهم ومنهم الفارابي هي الابدان البرزخية المثالية المشار اليها في
الاحاديث النبوية وهذه الابدان هي المرادة حيث ذكر الشرع عن الوعد
والوعيد الجسمانيين اقول هذا هو الموافق لما عليه المحققون من الصوفية
فانه يحكى عنهم انهم يرون المتجردين عن الابدان الشهادية بالابدان
المثالية فعلى هذا يظهر المناسبة بين المتوسل وبين المتوسط المتجرد عن الابدان
الشهادية لتعلقه بنوع من البدن وان كان هذا لما فيه التوسل بعدم المناسبة
ولك ان تقول انه يجوز ان يكون بيننا وبين النبي بعد مفارقته عن الابدان
متوسط آخر متعلق بالبدن واحد بعد واحد على التعاقب يتوسل اليه بالصلوة
والثناء على النبي عم اصالة وعلى اتباعه الذين هو من جملتهم ويؤيده ما
يحكى عن الصوفية من ان العالم لا يخلو حينا من الاحيان عن قطب
متصرف فيه والقطب الحقيقي هو محمد عليه افضل الصلوات واكمل التحيات
لانه يفيض منه الانوار على قلب القطب الظاهر ثم ينعكس منه الى القلوب
القوابل وهي القلوب المستعدة للفيض بالتوسل الى حضرته عم بافضل
الوسائل اللهم اجعل لنا من المستفيدين من انوارهم والمستعدين
لاسرارهم قوله زيادة مراقدهم معدة قد عرفت معنى الفيضان
منهم فان المراد من الافاضة والعلية والتاثير لغير المبداء مطلقا هو
التوسط في افاضة المبداء على الوجه الذي مر ذكره اذ الثابت في الحكمة
المتعالية ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وكل ما يتخيل انه مؤثر فهو انما

بحسب استعداداتهم على قدر توسلهم

شرط القابلية القابل للوجود او معدّها ولو سلّم انهم مفيضون حقيقة
فلا بأس فيه قوله معده لان المعد هو الزيادة لا النفوس الكاملة قال
الشيخ في بيان حقيقة الزيادة اعلم ان النفوس البشرية متفاوتة الدرجات
في الشرف بالعلم والكمال اذ ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم
نبوية كانت او غيرها وبلغ الكمال في العلم والعمل بالفطرة و
والاكتساب بالتأييدات الالهية حتى تصير مضاهية للعقل الفعال المفيض
للانوار على النفوس الانسانية وان كانت دونه في الشرف والرتبة
العقلية لانه علة وهي معلوله فاذا فارقت نفس من هذه النفوس
بدنها بقيت سعيدة في عالمها ابد الابدين مع اشباهها من العقول
والنفوس مؤثرة في هذا العالم تأثير العقول السماوية فيه ثم الغرض
من الزيارة والدعاء ان النفس الزائر المتصلة بالبدن الغير المفارقة
عنه تستمد من تلك النفس المزورة المفارقة الكاملة خيرا وسعادة و
ودفع شر واذى فانخرطت بجملتها في سلك الاستمداد والاستعداد
لتلك الصورة المطلوبة فلابد وان يكون النفس المزورة بسبب تشابهها
العقول وكونها جواهرها يؤثر فيها تأثيرا عظيما ويمدّ امدادا بان بحسب استعداد
المستمد والاستعداد واسباب شتى تختلف بحسب اختلاف الاحوال وهي
اما جسمانية او نفسانية اما الجسمانية فمثل مزاج البدن فانه اذا كان على حالة
معتدلة في الطبيعة والفطرة تحدث منه الروح النفساني الذي هو في تجاويف
الدماغ الانساني وهو آلة للنفس الناطقة في يكون الفكر والاستعداد
على احسن ما يمكن ان يكون ولاسيما اذا انضاف اليه قوة النفس وشرفها
وايضا مثل المواضع التي تجتمع فيها ابدان الزوار والمزورين فان
فيها يكون الاذهان اكثر صفوا والخواطر اشد جمعا والنفوس احسن
استعدادا واكثر بارة بيت الله الحرام فانه موضع اجتماع الغايبين انه

موضع التي يزدلف به الى الحضرة الربوبية ويتقرب به الى الجنة القدسية
اللاهوتية وفيها حكم عجيبة في خلاص النفوس من العذاب الادنى بل
من العذاب الاكبر واما النفسانية فمثل الاعراض من متاع الدنيا
وطيباتها والاجتناب عن الشواغل والعوايق والتقرب بالفكر الى
قدس الجبروت والاستدانة لشروق نور الله في السر لانكشاف النعيم
المتصل بالنفس الناطقة المفضل لطاهر انانا الله واياك الى تخليص النفس
عن شوائب هذا العالم المعرض للزوال فانه لا بد من الخير فقال
انتهى كلام الشيخ بعين عبارته اقول وهذا قريب مما قاله اصحاب
الحكمة الاشراقية والذوقية والتعليمية وهم طائفة من الشيعة يسمى
الاسماعيلية من ان جميع الموجودات لا يأخذون كمالهم الا من
مرتبة الانسان الكامل ومقام جمعه ولا يحصل لهم المدد في كل آن
الا منها لانه مظهر الاسم الجامع فكما ان الاسماء الالهية كلها تستمد
من ذلك الاسم فكذلك مظاهرهم تستمدون من مظهره قالوا وهو الواسطة
بين الظاهر والباطن ولا يخرج من الباطن الى الظاهر معنى
من المعاني الا بحكمه ولا يدخل من الظاهر في الباطن شيء الا بامره
وهو البرزخ بين البحرين وحاجز بين العالمين واليه الاشارة
بقوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وذكر الامام
الرازي في كيفية الفيضان بزيادة القبور وجها آخر غير ما ذكره
الرئيس وهو ان الزائر اذا جاء الى القبر يحصل لنفسه تعلق خاص
بذلك القبر كما لنفس صاحب هذا القبر وبسبب هذين التعلقين يحصل بين
النفسين مقابلة معنوية وعلاقة مخصوصة فان كان نفس المزور
اقوى فنفس الزائر يستفيض منها وان كان على العكس فعلى
العكس وكان تأثير الدعوات ايضا على هذا الوجه وقال في

الملخص يجوز ان يكون فيضان السعادات من واهبها موقوفا على شرط
فيكون الهيئة الحادثة في نفس صاحب الدعاء كافية فيه قوله فيضان
انوار كثيرة منهم قدم تحقيق معنى الفيضان فتذكر قوله مناسبة قوله و
نبتهل لما تقدم وفي هذا التعبير اشارة الى ان نبتهل معطوف على مجموع ونسألك
وما عطف لان مقتضى المناسبة الظاهرة من بيانه هو العطف على ذلك
الوجه لا غير فافهم وبما ذكره ظهر ايضا ان الوجه تقديم الابتهال على
السؤال في الذكر بحسب المقام لان التوسل متقدم بالطبع على الطلب
الا انه اخره عنه وعما عطف عليه لئلا يتوسط بين قرائن المراتب
ولا يخرج الكلام عن الانتظام وان كان يجوز ان تقدم السؤال لاظهار
انه مهتم به في الغاية حتى قدم في الذكر على المقدم عليه بالطبع قوله
وان الصلوة على النبي عم واجبة عقلا الخ ان قلت انا نرى كثيرا
من الاشخاص يحصلون الكمالات بلا استعانة من المتوسط فضلا عن
كونه شارعا وفضلا عن كون ذلك الشارع نبينا محمد على الخصوص
فلا يثبت وجوب الصلوة عليه عقلا قلت ان لكل امة من الناس من
يستعينون في تحصيل المطالب العلمية والعملية بايراد الاشياء التي بها يتم
تلك الاستعانة من القول والفعل والحال والوضع ومن جملتها الدعاء
له والثناء عليه وبذل الاموال والقرابين له والتشبه به حسب ما يمكن
وبالجملة الفيض على النفوس ان قصة المنغمسة في كدورات الطبيعة مطلقا
اي سواء كان ذلك الفيض علما او عملا لا يتم الا بتوسط اعداد النفوس المتكملة
اياها بحسب استعدادها ان خيرا فخير وان شرا فشر ومنه الاستعانة
بالارواح الفلكية والكوكبية والنفوس الشيطانية كما يفعلها اهل
النيرنجات والسحرة ثم ذلك المتوسط قد يكون نفوسا نبوية وما يقوم مقامها
كالكمل من امتهم او ما يجري مجرى النفوس النبوية كالحكماء المتألهين فلكل منهم

يمكن

٩٥

يمكن ان يستعان به في تحصيل الكمالات ويكون واسطة في فيضان الكمال
على المستفيدين الا ان الكمالات التي يعتد بشانها لا يحصل الا بالاستعانة
بالنفس الكاملة التي ارسلت لتكميل النفوس ولم ينسخ احكامها بعد كما سيشير
المقام مقام بيانه والاستعانة بها لا يحصل الا بالتوسل اليه وبقدر
قوة التوسل وضعفه يتفاوت الاستعانة فيتفاوت الكمالات
الفائضة بتفاوت الاستعانة وافضل الوسائل اليها ليس الا الدعاء
والثناء عليها بابلغ وجه واكده وهو الصلوة وما يجري مجراه من المدائح
فالصلوة او ما يجري مجراها واجبة في حقنا عقلا في تحصيل الكمالات المعتد
بها العظيمة في شاننا ونبي واسطة في حصول تلك الكمالات وترتب
ثمراتها عليها ولذلك ترى الكفرة من المليين وغيرهم والطوائف
التي لم يصل الوحي اليهم ليس لهم كمالات يعتد بشانها لعدم اخذهم
عن الطريق الذي اظهره النبي عم بالايات الباهرة والمعجزات القاهرة
وهو المؤيد من عند الله المعمول احكامه عند قصد تحصيل الكمالات وليس
يترتب على كمالاتهم ثمراتها في الاجل لان ترتب منافع الكمالات منوط
على الاخذ بالاستعانة من صاحب الشرع والعمل بمقتضى امره وغير ذلك
مما يتم به الاستعانة ثم لما كان الله تبارك وتعالى ارسل الينا نبينا محمد عليه
الصلوة والسلام وهدانا الى الاسلام الحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وجب علينا عقلا الاستعانة به وبمن
يقوم مقامه في تحصيل الكمالات المعتد بها الجليلة في شاننا علمية كانت او
عملية دينية او دنياوية عاجلة او اجلة بالتوسل به بافضل الوسائل الذي
هو الصلوة وما يجري مجراها من الثناء ولم يذكر الشريف الثناء اكتفاء بذكره
سابقا ولان ذكر الشيء في حكم ذكر ما يجري مجراه فيغني عن ذكره فاذا
فهمت ما تلوناه عليك علمت ان قصة المتوسط ووجوب الصلوة على

بناء ثم ليس مبنيا على التحقيق البحث الشعري بل هو كلام تحقيقي يعلم منه سر وجوب
الصلوة عليه ثم شرعا وذلك ان نقول الواجب هو التوسل مطلقا باي وسيلة
كانت وتخصيص الصلوة بالذكر لكونه هو المشهور في التوسل هذا وان ابيت
فلك ان تحمل الوجوب على الاستحسان فالمراد بالوجوب العقلي ح هو
المقابل للشرعي اي الذي يثبته العقل وان كان بحسب الاستحسان ثم
لو سلم عدم الوجوب باحد الوجهين بعدم الاحتياج الى متوسط بالنسبة
الى كل فرد فرد من افراد الكمالات العلمية والعملية فلا اقل من وجوب
التوسط بالنسبة الى البعض اذ لا شبهة في ذلك القدر من وجوب التوسط
ولذلك نراهم يستعينون في تحصيل بعض المطالب العلمية والعملية الصعبة التحصيل
بطلب الادعية من العلماء ويستمدون من الارواح القدسية بزيارة مراقدهم
والتوجه اليهم **شرح** اراد بالعلم ههنا ادراك المركبات بقرينة تقييد المعارف
بالاتية يريد ان المراد من العلوم والمعارف وان كان المعلومات و
المعروفات الا ان الماخوذ في الاول هو العلم بمعنى ادراك المركبات
والماخوذ في الثاني هو المعرفة بمعنى ادراك البسائط ولا يريد ان المراد
من العلوم ههنا هو الصور الذهنية المركبة ومن المعارف بسائطها وان كان
قد يوهمه اللفظ لان ذلك باطل قطعا فان غرض المص من قوله فهذا المختصر
في العلوم الحقيقية الخ بيان ما يشتمل عليه مختصره وتبيين اقسامه وكيفية ترتيبه
ولا شك ان ما يشتمله المختصر هو المعلومات لا الصور الذهنية اذ المقصود من
عبارات الكتاب هو القضايا التي يطلب بيانها **قوله** سواء كان الخ هذا التعميم
ناظر الى الاصطلاح مطلقا لا الى ما هو المراد ههنا لان المراد من العلوم الحقيقية
على ما فسره الشريف بعيد هذا هو الثوابت على مر الدهور والسنين والتبدل انما
انما يعتبران بالقياس الى العلوم التصديقية كما لا يخفى وان كان يمكن تعميمها للتصور
ايضا بنوع تكلف فيكون تقدير الكلام ان ما هو المراد من العلوم ههنا على هذا

الاصطلاح

الاصطلاح وليس المراد ان جميع انواع العلم على هذا الاصطلاحي مراد ههنا فافهم
ويمكن ان يقال العلوم الحقيقية سميت حقيقية لكون اغلب اجزائها كذلك فلا ينافي
ذلك ان يكون المركبات المعلومة بتصور ما هيأتها اجزاء منها فيصح التعميم بالنظر
الى ما هو المراد ههنا ايضا **قوله** وان اختلف وجه التعدد وذلك لان التعدد
في هذا الاصطلاح في نفس المدرك سواء كان ذلك المدرك مدركا باعتبار تصوره
او مدركا باعتبار التصديق باحواله وفيما سمع من ائمة اللغة يكون التعدد من حيث
ان متعلق العلم طرفا النسبة على التفصيل بالايقاع بينهما سواء كان كل من
الطرفين بسيطا لا تعدد فيه اصلا اولا ولذلك يقتضي المفعولين في عرف
اللغة لا في هذا الاصطلاح وقس على هذا اختلاف الوحدة فان عدم
التعدد على هذا الاصطلاح انما يعتبر في نفس المدرك سواء كان ذلك المدرك
مدركا باعتبار نفسه او باعتبار التصديق باحواله وفي اللغة يكون عدم التعدد
باعتبار عدم تعلق المعرفة بطرفي النسبة على التفصيل والايقاع بينهما كما في
العلم سواء كان المدرك بسيطا في نفسه او مركبا له تعدد باعتبار اجزائه
في نفسه وبالجملة التعدد والوحدة في اللغة باعتبار متعلق العلم والمعرفة
بحيث يوجب تعدد ذلك المتعلق او وحدته بحسب الذكر وفي هذا الاصطلاح
باعتبار نفس مدركهما على ما صرح به الشارح في الكواشي حيث قال وجه المناسبة
انه كما يكون متعلق العلم متعددا ومتعلق المعرفة واحدا عند اهل العربية
يكون هناك في مدرك العلم تعدد دون مدرك المعرفة انتهى ثم جهتي الوحدة
والتعدد وان كانتا قد اختلفتا الا انهما قد تتصادقان بحسب الوجود في
بعض الصور كما اذا كان المفعول الاول للعلم مركبا ومفعول المعرفة بسيطا
ولا يلزم من ذلك التصادق كون ادراك المركب تصديقا عين المعنى
اللغوي للعلم من جميع الاعتبار فان ذلك الادراك من حيث انه مدركه
الذي وقع التصديق باحواله امر مركب في نفسه لا بساطة فيه يطلق عليه العلم

اصطلاحا بلا اعتبار تعدد متعلقه واما اطلاقه عليه لغة فاعتبار تعلقه بشيئين
بلا اعتبار تركب مدركه الذي ادرك بالتصديق باجواله وكذا الحال في ادراك
البسيط تصورا فانه يطلق عليه المعرفة اصطلاحا لعدم التركيب في المدرك
ويطلق عليه لغة لعدم تعدد متعلقه قوله او قاعدة كلية معنى الكلية وان
كان معتبرا في مفهوم القاعدة الا انه قد يكون القاعدة مندرجة تحت قاعدة
اخرى فيوصف تلك القاعدة بالكلية باعتبار اشتمالها القواعد التي تحتها ويوصف
ما يندرج تحتها بالجزئية ويجوز ان يكون التوصيف بالكلية بناء على التجريد او يكون
تاكيدا او صفة كاشفة لما اعتبر فيها قوله فكانه جعل الى جعل السابق اصلا
بالنسبة الى الثالث مصرح به في كلامه واما بالنسبة الى الثاني فلانه بين
في السابق مناسبة للغة ولم يتعرض لها في الثاني وايضا بين الثاني والسابق
مناسبة اقوى من مناسبة الثاني للمعنى اللغوي فالظاهر انه درج جعل
السابق اصلا بالنسبة الى الثاني ايضا لكن لما لم يكن في عبارته تصريح بذلك
اورد كلمة كان ناظرا الى تفريع مجموع المعنيين الثاني والثالث لا الى كل
واحد من التفريعين لان تفريع الثالث مصرح به في كلامه فلا وجه لايراد
كلمة الشك بالنظر اليه على حدة قوله لان الكلي والتصديق اشبه لان
في الكلي ملاحظة الكثرة والتعدد والتصديق يقتضي المتعدد شرطا او شطرا
قوله لانه عين المعنى اللغوي هذا ظاهر في المعرفة وفي العلم فباعتبار
ان في كل منهما اعتبر معنى التصديق وان كان قد خصص في المعنى اللغوي
بكونه جازما مطابقا للواقع على ما صرح به في المواقف بخلاف المعتبر في المعنى
الاصطلاحي فانه ماخوذ على اطلاقه او مقيد باليقيني وعلى الاول يكون
الاصطلاحي اعم وعلى الثاني يكون اخص لان اللغوي متناول للتقليد
الجازم المطابق ولا يطلق عليه اليقين ففي قوله عين المعنى اللغوي نوع
مسامحة بالنسبة الى العلم وفيه ايضا مسامحة اخرى وهي ان الضمير في لانه راجع

الی

الى الاستقبال والمعنى اللغوي ليس عينه بل هو عين المستعمل فيه شايع
في العينية مرتين قوله واما نقله الفاضل هو الشارح نقله في اخر مباحث
تقسيم العلم الى التصور والتصديق قوله يدل على انهما يستعملان الخ و
ذلك انه قسم كلا من العلم والمعرفة الى التصور والتصديق في مقام
تقسيم مطلق الادراك الى اقسامه الذاتية الحصصه كما يدل عليه الغرض المسوق
له هذا التقسيم ويظهر ذلك بالمطالعة في اول النجاة والاقسام بسهالا يكون
اقساما ذاتية حصصه لمفهومين متغايرين وان كانا متصادقين فلا يكفي التساوي
في التصدق مع التغاير بين مفهومي العلم والمعرفة فيما ذكر في النجاة قوله
معنيين اخرين بل وجه اخرين على ما يفهم من الشفا الاول ان المعرفة هو الادراك
الذي يحصل من دلالة الاسم اجمالا والعلم هو الحاصل من الحد الثاني ان المعرفة
هو الحس والعلم هو العقل اي التعقل قوله لا اشارة في الكتاب اليهما اي في
الشرح والا فالمعنى الثاني مذكور في طرف الحكمة من المتن قوله على الاخر
ذكر الامام في الملخص قيدا اخر وهو ان يدركه معه انه هو الذي ادركه اولا
وهي بهذا المعنى مرادف الذكر اي التذكر وهذا المعنى جعله الشريف معنى اخر
للمعرفة على ما نقل عنه في الحاشية من ان للمعرفة معنى اخر غير انه المتعلق هو
الادراك الاخير من الادراكين المنضم اليه التصديق بان متعلق هذا الادراك
هو متعلق الادراك الاول قوله ولهذا لا يوصف الباري بالعارف احد
هذين المعنيين او مطلقا لايهامه احد المعنيين قوله فان ذاته وصفاته
ان قلت المعارف الالهية مبنية على قواعد الحكمة والحكماء لا يقولون بالصفات
الزائدة فالصفات عندهم عين الذات فقوله ذاته وصفاته يشعر
المغايرة بينهما فما وجهه قلت الواجب سبحانه لا ماهية له ولا هوية
زائدة عليها ولا صفات له حقيقية واعتبارية تحجب ذاته البحتة بل كلما
يثبته العقل له من وجوده ووجوبه ووحدته وعلمه وقدرته وغير ذلك

فانما يثبته لحيثيات اعتبارية يعتبرها العقل مع علمه بانه اعتبره من تلك
الحيثية فلا شيء في حد نفس الواجب بدون اعتبار تلك الحيثيات من
عند العقل فتلك الامور المثبتة له انما هو لحسب حصولها عند العقل بالصور
العرضية الاعتبارية الصادقة عليه بحسب اعتبار العقل بل بالحقيقة لتلك
الصور العرضية بحسب الحيثيات الاعتبارية التي يعتبرها طها لا للواجب في حد
نفسه فهو منزه في نفسه عن انحاء الكثرة والامور الزائدة على هويته
البحتة وحصول الواجب في المظهر العقلي كحصول الزمان اي الآن السيال
في المظهر الوهمي كما ان الزمان منزه عن الامتداد واحكامها الا ان
الوهم لقصوره عن ادراكه يدرك عنه ذلك الصورة الامتدادية ويحكيه
بها ويحكم عليه احكاما مناسبة للصورة الامتدادية ومع ذلك تتضح به
احكام حقيقة الزمان عند العقل وينكشف له حاله بعد ما يدع تلك الصورة
الامتدادية كذلك الواجب منزه في حد ذاته عن الصور الاعتبارية التي
يعتبرها العقل الا ان الوهم لقصوره عن ادراكه بذاته يدركه
بتلك الصورة التي يعتبرها ويحكيه بها ويحكم عليه احكاما مناسبة لتلك الصور
ويثبت لها امورا زائدة متغايرة ومغايرة لها بالحيثيات والاعتبارات
ومتحدة لها بالذات فكل من الصور والاحكام والامور الزائدة المثبتة
لها امور ثابتة في المرتبة العقلية للواجب باضافته ونسبته الى الغير
كما ان الاحكام الامتدادية امور ثابتة في المظهر الوهمي للزمان وهو
في حد ذاته ومصدريته منزه عن جميع ذلك ولذا لا يصدر عنه في
المرتبة الاولى الا واحد اي الذات المنزه عن جميع احكام الكثرة
والتركيب ويتضح الواجب عند العقل بهذه الصور العقلية الاعتبارية
واحكامها اذ ليس في شان العقل الا ذلك كما تتضح الزمان عند
الوهم بالاحكام الامتدادية اذ ليس شان الوهم الا ذلك لكن للزمان

مظهر آخر غير الوهم يمكن ان يتضح عنده حقيقة الزمان واحكامه بسبب احكام
الوهم واعدادها اياه وليس كذلك احكام العقل اذ ليس لنا مظهر فوق
العقل ليتضح عنده الواجب بذاته واحكامه بحسب استعداد ذلك بالاحكام
العقلية اللهم الا ان يقال العلم الحضوري للنفس بالنسبة الى الواجب فيمكن
ح ان يستعد النفس بالاحكام العقلية ويتضح بسببها ذات الواجب بكنهه
واحكامه وهذا مما يدعيه فرقة المتصوفة فليسرح ذلك في شقة الامكان
ان قلت ما تلك الحيثيات التي يعتبر العقل امورا متغايرة بحسبها وما لا
يعقل الكلام اليها بانها زائدة على الذات فان قيل لحيثيات اخر في اعتبار
يلزم التسلسل قلت اما بيان تلك الحيثيات قوله ذاته ويلاحظه من حيث انه يترتب
عليه ما يترتب على الوجود والذات الذي له وجود زائد ويقول له وجود
باعتبار قيامه مقام الوجود في صدور الآثار الوجودية وموجود باعتبار
ملاحظة ذاته وانه الذي له آثار الوجود والذات البحت والقائم
مقام الوجود والذي هو ذلك الذات البحت وان كانا متحدين بالذات
لكنهما متغايران بالاعتبار وبذلك صح الاشتقاق واطلاق الموجود عليه
وقس عليه في جميع ما يثبته العقل للمبدا من الصفات الحقيقية والاعتبارية
والسلوب والاضافات فان كلا منها عين الذات ومغايرة له بالاعتبار
بحسب حيثيات يعتبرها العقل ويلاحظ الذات بها عند اعتبار تلك الصفات
له فالمبدا لا تعدد ولا كثرة فيه لا خارجا ولا ذهنا فكل ما يعتبره العقل له فهو
عينه في الحقيقة وينشأ مغايرته له في العقل بسبب ملاحظاته المختلفة له فمنشأ
التكثر تلك الملاحظات لا سبب في حد نفسه فلا يلزم التكثر الا بحسب الاعتبار وهو
لا ينافي نفي الكثرة بحسب الذات بخلاف الامكان فان ماهيته في حد نفسه
تقتضي الكثرة ولو كانت كثرة ذهنية اقلها الامكان والوجود وامثالها
من لوازم الصدور عن الغير فان هذه الامور ثبتت عن الممكن كما ان الوجود

والوجوب عين الواجب لئلا يكون معلول الغير والممكن معلول الغير فيلزم
زيادة الامور التي يلزم من معلولية الغير واما تلك الحيثيات المتغايرة التي
يعتبر العقل بحسبها امورا متغايرة للذات بحسب الاعتبارات فملاحظات الذات
ومراياه لاعتبار تلك الامور الاعتبارية التي للمبدا وليس في تلك
الدرجة ما ينفيه العقل لان المبدا ليس ملحوظا بعنوان آخر قبله حتى يكون
تلك الحيثيات ما ينفيه العقل له ايضا واذا اريد اثبات تلك الحيثيات فيكون
للمبدا ملحوظا بحيثيات قبله هي ملاحظات ومراياه لاعتبار تلك الحيثيات
فيكون تلك الحيثيات متغايرة ومغايرة للذات بحيثيات أخر وهلم جرا فلا يلزم
التسلسل وانما يلزم اذا لم يكن الحيثيات ملاحظات الذات ومراياه بل يكون
ما ينفيه العقل ويعتبره حتى يقتضي اخرى فيتسلسل فاذا كانت الحيثيات مرايا
الذات في الاعتبار ينتهي عنده اعتبار الحيثيات الاخر وبما ذكرناه من التحقيق
ظهر ان الوجود المطلق ليس بزائد عليه تعالى في حد نفسه ولا حصة منه كما توهموه
بل زيادته من احكام العقل في مرتبة كاحكام الوهم في مرتبته للزمان
وليس ذلك الاعتبار كاعتبار الوجود للممكنات لان ذلك الاعتبار من العقل
اعتبار لما هو ناش من حد نفس الممكنات وكذا امكانها وامثالها واعتبار
زيادة الوجود له تعالى ليس بناش عن حد نفسه بل من احكام العقل في
مرتبة على حقيقته ان قلت قولكم ان المبدا ليس له شائبة كثرة او ذات
بحت ان كان صادقا فهما صفات يلزم ما نه يجب نفيه فيلزم الكثرة قلت
هما ايضا من الاعتبارات العقلية فالمبدا اثبات هاتين الصفتين كتعبير
التجرد في الماهية المجردة فان امثال القيود يكون مرآة النفي من حيث
انها آلة لملاحظته وملحوظة بالاصالة ومعه من حيث ذاتها ايضا بتلك
المرآة وهذا التحقيق وان كان لا يليق بهذا الكتاب الا اني ذكرته لزيادة
شغفي على افادة العلوم الحكمية ولعلك ان فهمت ما ذكرنا تحوي شطرا عظيما

من اسرار الحكمة المتعالية فاجتهد في فهمه والله الموفق قوله اي الثابتة بنار(?)
على اغلب مسائله اذ الحكمة يجوز الخطاء في بعض مسائلها لانها باحثة بحسب
الطاقة البشرية فبعض مسائلها يجوز تبدله على مر الدهور ولذا لم يعتبر قيد
المطابقة ولم يعتبره ايضا بدل الثابتة لئلا يلزم عدم اختصاص الحقيقة بالعلوم
الحكمية مع انها المتبادر منها قوله لانه لما وقفت اي في تصحيح وبنية(?) لا بسبب
التلفظ لان تلفظ الكلام انما يكون بعد ارادة ما اريد منه فلا يصح تفريع
الارادة على التلفظ قوله في الاغلب قيد بذلك لان المختص الالهي
بعلم الذات والصفات وما في مقابلته يكون ما يتعلق بما سواهما وما
يكون بعضه بسائط فلا يكون متعلق العلوم الحقيقية المقابلة للمعارف
الالهية مركبا على الوجه الكلي بل على الوجه الاغلب وقوله سوى البسائط
فيه مسامحة اي هي المتعلق بالبسائط او سوى المراد من العلوم والمعارف
نفس المعلومات كما في سبق تحقيقه فلا مسامحة اصلا او يكون المراد بالبسائط
المعلومة واما قوله اريد به الادراكات فمراده اريد بالعلم المأخوذة
في المعلومات الحقيقية ثم ان قيد الاغلب انما يحتاج اليه اذا اريد بالمركب
المركب الخارجي واما اذا اكتفي بمطلق التركيب خارجيا كان او ذهنيا فلا بسيط
في الممكنات اصلا بخلاف الواجب فان تشخصه ووحدته ووجوده
ووجوبه عين ذاته قال الشارح في الحواشي في توجيه كلامه الحقيقة عبارة
عن ماهية الشيء مع وجوده في الخارج فيكون مركبة واما حقيقة الباري
فعين ذاته انتهى يريد ان المراد من العلوم الحقيقية هي المتعلقة بحقائق الاشياء
الخارجية وهي مركبة وان كان تركيبها ذهنيا من الوجود والماهية
ولذلك خص العلوم بها واما حقيقة الباري فليس فيها شائبة التركيب مطلقا
ولذا خص المعارف بالامور الالهية وعلى هذا يبطل معنى التركيب في الحقيقة
بدون اعتبار مقابلتها بالالهية وبلا اعتبار قيد الاغلب كما في توجيه الشريف

الا ان الظاهر ان العلم في هذا الاصطلاح يستعمل في المركب الخارجي لا في المركب
الخارجي لا في المركب مطلقا فيكون المراد من البسيط هو البسيط الخارجي سواء
كان له بساطة في الذهن ايضا اولا فقوله منزه عن التركيب مطلقا وان كان
يوهم بظاهره ان المعتبر في المعرفة بحسب هذا الاصطلاح هو البساطة خارجا
وذهنا الا انه يجب ان يحمل الاطلاق على بيان الواقع في الواجب وصفاته
لا على ان البراءة عن جميع انحاء التركيب واجب في متعلق المعرفة على هذا الاصطلاح
ولذلك خالف الشريف في توجيه كلامه لما صرح به في حواشيه وهذا من ذاته
تغيير كلام الرجل لا تصرح بخلافه واتباعا للهوى مع ان الحق احق ان يتبع بقي
ههنا شيء وهو ان المص قال وبعد فهذا مختصر في العلوم الحقيقية والمعارف
الالهية مرتب على طرفين الاول في المنطق والثاني اربعة الخ وجعل
المنطق جزءا من المختصر في الحكمة والالهية مع ان المنطق غير داخل في كل
منهما على تفسير الشارح لهما لانه اعتبر البساطة والتركيب بالنسبة الى الماهيات
الخارجية الحكمة لا بالنسبة الى الماهية المطلقة العامة من الخارجية الحقيقية
والذهنية الاعتبارية التي يبحث عنها في المنطق ولو سلم فالمنطق يبحث عن
البسائط تلك الماهيات ومركباتها فلا يندرج في كل من العلوم الحقيقية والمعارف
الالهية بتمامها بل يندرج فيهما على التوزيع وهذا باطل لان المتبادر من عبارة
المص انحصار المختصر في الطرفين على امتياز كل منهما عن الآخر بانفراده على
ان المص مصرح فيما بعد بان مراده من المعارف الالهية هو الفن المتعلق بالواجب
وصفاته فقط فلا يدخل المنطق فيها كلا ولا بعضا اللهم الا ان يقال ان المص
لم يعد جميع ما اشتمل عليه المختصر في الذكر الاجمالي فترك المنطق واقتصر على ذكر
العلوم الحكمية والمعارف الالهية اما لعدم الاعتداد بشان المنطق لكونه غير
مقصود في ذاته واما لان ذكر الشيء يغني عن ذكر آلته فكانه ذكرت مع ذكره
واما ذكره في بيان الطرف فلضرورة بيان كل طرف بما يشتمله هذا ثم ان التعريف

لما رأى

لما رأى ان في كلام المص على توجيه الشارح ما لا يخفى من نوع التكلف
قال في حاشية هذا الموضع ولكلام المص احتمال آخر وهو ان يجعل العلم
باقيا على اطلاقه وعمومه ويكون ذكر المعارف من قبيل ذكر الخاص بعد
العام لتفضيله اقول اراد بقاء كل من العلم والمعرفة على اطلاقه لا لخصوص
فقط على ما يوهمه ظاهر عبارته لان هذا ركيك جدا لانهما وقعا على وجه
التقابل فاذا اريد من احدهما ادراك مخصوص على اصطلاح ما فلا بد
ان يراد من الآخر ادراك مخصوص مقابل له على ذلك الاصطلاح
فيلزم منه ان يعمم الآخر عند تعميم احدهما كما لا يخفى ولذا اكتفى بالتعرض
لعموم احدهما عن التعرض لعموم الآخر وقوله ويكون ذكر المعارف الخ اي المعارف
المقيدة بالالهية وكذا المراد من العام العلوم المقيدة بالحقيقية وبعد
تعميم العلم لا فرق بين ان يقال والمعارف الالهية وبين ان يقول
والعلوم الالهية الا انه اختار لفظ المعارف احترازا عن تكرار لفظ واحد
فلا دخل للفظ المعارف لخصوصها في التخصيص بعد التعميم اذ الخصوص انما
جاء بعد الالهية والمعارف باق على عمومها كالعلم قوله اذ بها يتوصل
قال في الحاشية فانه يستدل بالممكنات واحوالها على ذاته وصفاته
قوله والمص قدم العلوم الحكمية في الذكر اي في قوله وبعد فهذا مختصر
في العلوم الحقيقية الخ لا في ذكره يجب بيان مسائلهما بقرينة قوله وعكس
الشارح وان كان قد قدمها ايضا في البيان وانما لم يعلل هذا التقديم
بتقديمها في البيان لان علة تقديمها في البيان هي ما ذكره في هذا
التقديم فاور والعلة الاصلية من اول الامر قصر المسافة قوله الى
ان تلك الخ قال في الحاشية يعني ان مدركات المعارف متقدمة على
مدركات العلوم من وجهين انتهى هذا بناء على ان يراد من المعارف
والعلوم نفس الادراكات الا ان الظاهر ان مراد المص منهما المدركات

لانها هي المشغولة للتحصيل لانفس الادراكات اللهم الا ان يحمل كلامه على
المسامحة هذا ثم لتقديم الشارح وجه آخر وهو ان تعليل تخصيص العلوم بالحقيقية
لا يظهر الا بعد العلم بان المراد بالحكمة ما يتعلق بالممكنات بقرينة مقابلتها
بالالهية وذلك يتوقف على معرفة تقييد المعارف بالالهية فالمناسب للشارح
تقديم الالهية ح لانه في صدد بيان التعليل الا ان الشريف لم يلتفت
الى هذا التوجيه لان تقديم الالهيات وتاخيرها عن الممكنات في الذكر
بل في البيان شائع فيما بين القوم لا اختصاص لها بهذا المقام فاراد
ان يذكر للتقديم والتاخير توجيها عاما لسائر المواضع لا مخصوصا بما فعله الشارح
ليعم الفائدة مع ان هذا التوجيه الخاص بما فعله كان قد فهم مما ذكره في بيان
توجيه كلامه في تخصيص العلوم بالحقيقية فاكتفى به لعدم اعتداده بشانه لما ذكرنا

قوله شبه هذه المسائل بالاضواء الخ المستفاد من كلام الشارح ان
شبه هذه المسائل بالاضواء باعتبار اسرارها فكان انفس المسائل كواكب
واسرارها انوارها وهذا احسن تشبيه انفس المسائل بالاضواء بلا اعتبار انفس الكواكب
في طرف المشبه به اذ المطالع في الحقيقة للكواكب وبواسطتها ينسب الى الاضواء
ولذلك قال كما ان المطالع مظاهر الكواكب وانوارها بتقديم الكواكب وهذا
الذي ذكرناه هو مراد الشريف من قوله شبه هذه المسائل بالاضواء الا انه
لم يفصله لان غرضه من هذا الكلام بيان وجه التعرض لتشبيه المسائل دون تشبيه
الابواب بان ذلك التشبيه فرع التشبيه الاول فالتعرض للاصل كاف في امره
ولم يتعلق غرضه بتفصيل ذلك التشبيه لكون الاجمال كافيا في مقصوده

قوله موافقا لكلام المتن حيث قال في اول المنطق وهذا اوفى ما قصدنا ذكره من المنطق
ولننتقل الى العلوم الحكمية بعون اقول ودلالة كلام المتن على ما ذكره بحسب
ظاهر الحال والا فيجوز ان يكون كلامه من قبيل مقابلة الخاص بالعام مرادا
منه غير ذلك الخاص كما يقال هذا اما انسان او حيوان بخصوصه في ذلك الخاص

قوله اما هو ادراك الواجب والامور المستندة اليه اي ادراكهما بحسب
ذاتهما واحوالهما وذلك لان كمال النفس الانسانية بحسب قوتها النظرية
كما مر في بحث المراتب ان يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود الخارجي
كالعقول الا ان مضاهات العقول من جهة التاثير والفعل اي علمها فعلي
لا انفعالي لكونه واسطة في الفيض بحيث يقتضي حضور الواجب له وحضور
جميع ما يستند اليه فمعلومية الاشياء لها التي تحتها ليس بحصول صورتها فيها
حتى يكون موجودا ذهنيا بحصول صورتها فيها بل معلومية الاشياء لها بحصول
ذاتها لذاتها بلا احتياج الى وجود تلك الاشياء خارجا وذهنا واما معلومية
الاشياء التي فوقها فبحضور تلك الاشياء لها بوجودها العيني فعلم منه ان معلومية
جميع الاشياء للواجب تع ليس الا بحضور ذاته لذاته فقط اذ لا شيء فوقه تع وهذا من
غرائب العلوم لا يدركها الا الاذهان الوقادة وقد حقق في موضعه وبهذا
يظهر انه تع لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء جزئيا كان او
كليا واما قولهم انه تع لا يعلم الجزئيات فمحمول على انه لا يعلمها بالاحساس الذي
يستلزم التغير والتجدد بحسب الزمان ومقابلة النفس من جهة التاثر والانفعال
لانطباع الصور فيها اي علمها ليس فعلي حضوري بل يعلم الاشياء الخارجية
بعقلها اي تجريدها عن الخصوصيات المادية فلا يعلم المجردات عن المادة ذاتا
وفعلا بكنهها لكونها مجردة وعقلا في ذاتها ولكون بعض تلك المجردات تقتضي
ماهيتها تشخصها كالعقول الفعالة وبعضها هوية محضة لا ماهية له ولا هوية
زائدة على ماهيته فلا يمكن تجريد كلا القسمين عن الخصوصية حتى يصير عقلا بتجريد
النفس فيتصور بالكنه فمعلوميتها بالكنه ليس الا بطريق الحضور اذ لا يمكن اخذ
الصورة منها والنفس من حيث انها نفس لا تعلم بالحضور الا نفسها وان كان
المتصوفة يدعون العلم الحضوري للنفس بجملة الاشياء وهذا وان كان هو الحق
عندي الا انه لا يتم بالبحث والنظر بل يحتاج الى الاشراق والتجريد وما ذكرناه

ظهر ان جميع المجردات ذاتا وفعلا منزهة عن قابلية نزع الصورة وليس فى شانها
ان يكون لها وجود فى الذهن بحسب ذاتها وكنهها بل الحاصل فى الذهن منها
هو الصور الفرضية الاعتبارية الصادقة عليها بحسب اعتبار العقل ولا يمكن ان
يعلم الا بهذه الصور الاعتبارية فيعلم بها ويحكم عليها الاحكام المناسبة لهذه الاعتبار
ولا يعلم احكامها بحسب ذاتها وكنهها واما المجردات المادية بحسب فعلها كالنفوس
فلا يعلمها ايضا الا بحسب الوجوه الاعتبارية لانها وان كان يمكن ان يجرد لها صورة
كلية عن التشخصات الا ان النفوس الانسانية ما دامت فى جلبات البدن
لا يقدر على نزع الصورة الا بتوسط القوة المتخيلة فرعها بتوسطها لا يكون الا من
الجزئيات المادية ذاتا وفعلا اذ نزع المتخيلة ليس باخذ الصورة الجزئية من طريق
الحواس وذلك لا يكون الا فى الماديات بحسب ذاته وفعله اللهم الا بعد
المفارقة عن البدن فانه يمكن ان ينعكس لها الكليات ح من المبادى
العالية بلا توسط التخيل فيمكن ح ان يتصور النفوس بالكنه بحسب صورتها ويكون
لها وجود فى الذهن ويعلم احكامها بحسب ذاتها وكنهها كما يعلم احكامها بحسب اعتباراتها
الصادقة عليها ولما كان الحكمة بخروج النفس الى كمالها الممكن بحسب قوتها النظرية
والعملية فلا جرم جعل مقصودة بالذات واحد فى تعريفها عند الاعيان اذ لا
كمال يعتد به فى ادراك المعدومات **قوله** ادراك الواجب اى بحسب ذاته
واحواله وكذا الحال فى قوله والامور المستندة اليه **قوله** فى ادراك احوال
المعدومات اذ المعدوم على ضربين معدوم اذا وجد او فرض له الوجود لا يكون
الا فى الخارج ولا شبهة ان لا كمال فى ادراك احوال تلك المعدومات بل لا يمكن البحث
عن احوال ذوات تلك المعدومات لانها نفى صرف لا يشار اليها بل البحث عنها ان
كان لا يكون الا من حيث العنوانات التى هى من الاعتبارات الذهنية كقولك
المعدوم فى الخارج كذا وامثاله فان مفهوم المعدوم فى الخارج من الاعتبارات الذهنية
او باعتبار الصور الوهمية المتخيلة المنتزعة من غير ان يكون لها محاذيات خارجية كالزمان

بمعنى

بمعنى الامتداد والحركة بمعنى القطع والموهوم والمركز وجميع الامور الوهمية
التى يبحث فى الهيئة فان تلك الامور المذكورة كلها وهميات لها ماخذ خارجى
اخترعها الوهم منها ويبحث عن احوالها لاتضاح حال ذلك الماخذ فالبحث
فى الحقيقة عن احوال هذا المفهوم لا عن احوال ذوات المعدومات الخارجية
والضرب الثانى معدوم ليس له شان الوجود الخارجى بل اذا وجد وجد
فى العقل لا بصورته فقط بل بحسب ذاته ايضا كالامكان والوجوب وامثالهما
من الامور التى يعتبرها العقل ويحصل فيه بحسب ذاته وصورته وامثال ذلك وان
كان له نوع من الوجود لكن لما كان ذلك الوجود مما يحصل باعتبار العقل
لم يكن كمالا معتدا به عنده اذ كمال النفس انما يكون بتحصيل الامور الخارجية عنها
وعن اعتبارها ولا كمال فى تحصيل ما فى نفسها فان اختلج فى ذهنك ان
العلوم الرياضية كلها يبحث فيها عن احوال المعدومات الموهومة فكيف
يقيد التعريف بقيد الاعيان وكيف لا يكون ادراك احوال المعدومات
كمالا فاستمع لما يتلى عليك فنقول اقسام الرياضيات اربعة هندسة وعدد وموسيقى
وهيئة فكل منها باحث عن الموجودات الخارجية اما الهندسة فهى باحثة عن احوال
الخط والسطح والجسم التعليمى والعدد لا على الوجه الذى يبحث فى علم الحساب
والارثماطيقى المسمى بعلم العدد المغاير لعلم الحساب على ما بين فى موضعه وان
كان قد يطلق علم الحساب على علم العدد على سبيل التوسعة فى العبارة والخط
والسطح والجسم التعليمى بين وجودها فى الفلسفة بالبراهين واما العدد وان
ادعوا وجوده ايضا لكن من قبيل ما نحن فيه عدا الشئ الموهوم الماخوذ من المنشاء
الخارجى موجودا خارجيا كالزمان الامتدادى الموهوم الماخوذ من الآن السيال
وكالحركة بمعنى القطع الموهومة من الحركة بمعنى التوسط وكالنقطة المسماة بالمركز
الموهومة من الفلك الاطلس من حيث ملاحظة احاطته لما تحته وملاحظة انتهاء
البعد والملأ فى سطحه الاعلى وامثال ذلك مما لا يحصى كثرة كالقطب والمحور والمنطقة

فانها امور موهومة من المأخذ الخارجي ومن قاعدتهم حمة امثال تلك الموهومات
موجودات خارجية لكونها كاشفة عن الموجودات الخارجية ومتضحة حالها عند
العقل بسببها ومن جملة ذلك العدد فانه امر موهوم من كثرة الموجودة في الخارج
يتضح به حالها الحاصلة لها من الحيثية لا تتضح عند العقل الا بواسطة اثبات الاحوال
الخاصة للعدد والموهوم منها فهذه الاحوال في الحقيقة احوال الكثرة باعتبار ما يتوهم
منه ويتضح باثباتها له احوال الكثرة الحاصلة من الحيثية التي يتوهم منها العدد من تلك
الحيثية فالبحث بالمآل بحث عن احوال الكثرة الموجودة او نقول البحث عن احوال الموهوم
وان كان بحثا عن احوال المعدومات لكن لا جرى مجرى الموجود العيني لكونه مأخوذا
منه لم يكن كسائر المعدومات الصرفة الموهومة بلا مأخذ خارجي فجعل البحث
عنه بحثا عن احوال الموجود العيني وعدّ ادراك احواله كمالا لكونه ينكشف به و
ويتضح منه حال الموجود العيني فمرادهم من الاعيان اعم مما هو عين في
الحقيقة او جار مجراه وامثال تلك المسامحة شايعة ذائعة عندهم فلا ينافي اخذ
قيد الاعيان في تعريف الحكمة المنقسمة الى الالهي والرياضي والطبيعي لانه لا يلزم
خروج واحد من تلك الاقسام بذلك القيد كما توهم وقس عليه علم الحساب
الذي هو فرع الهندسة وكذا علم خواص الاعداد المسمى بالارثماطيقي الذي
هو قسم على حدة من الرياضيات واما الموسيقي فهو باحث عن احوال الصوت
الذي هو كيفية سيالة يتوهم من سيلانها حالة امتدادية وتلك الاحوال هي
الاحوال الحاصلة لها من حيث ما يتوهم منه ذلك الامتداد فالبحث عن
احوال الامتداد الموهوم بحث عن احوال الصوت الحاصلة له من حيث
ما يتوهم منه ذلك الامتداد فالبحث عن احوال الامتداد الموهوم بحث عن
احوال الصوت الحاصلة من حيث ما هو يتوهم منه الامتداد ولا يتضح حاله من
تلك الحيثية عند العقل الا بالبحث عن احوال ذلك المتوهم ولذا يبحث فيه عنها لا لانه
مقصود بالبحث اصالة واما الهيئة فهي باحثة عن احوال الكرات العلوية والسفلية

من حيث

من حيث كميتها ووضعها وجسميتها التعليمية التي تحتاج الى المادة في التعقل ولذلك
لا يحتاج في اثبات تلك الاحوال لها الى تصور المادة لا من حيث انفعال المادة
كما في الطبيعي فانه باحث عن احوال عارضة لها بحسب تغير المادة ويلاحظ في اثباتها
المادة البتة والجسم الطبيعي بحسب جسميتها التعليمية وبحسب ما يطرء عليها من الاحوال
يتوهم منه امور تعليمية ولما كان البحث عن احوال الكرات من الحيثية المذكورة لا يتضح
الا بتوهم تلك الموهومات المأخوذة منها من تلك الحيثية وتوهم الاحوال لها توهموا
تلك الموهومات وتوهموا احوالها فاتضح لهم احوال الكرات الحاصلة لها من تلك
الحيثية فالبحث عن احوال تلك الامور التعليمية الموهومة ليس لمقصود بالاصالة وبما
ذكرناه اندفع ما يقال ايضا ان كون الكرات موضوع الهيئة ينافي قولهم الرياضيات
يبحث عن اشياء يمكن تجريدها عن المادة في التعقل والجسم مطلقا كريا كان او غيره
لا يمكن تجريده عن المادة لا في التعقل ولا في الخارج فيكون موضوعه كموضوع
الطبيعي وجه الاندفاع ان قولهم يمكن تجريدها عن المادة عام من ان يكون البحث
عن الاشياء التي يمكن تجريدها بحسب ذاتها او بحسب جهة من جهاتها ولما كان البحث
عن احوال في الهيئة لا بحسب جسميتها الطبيعية بل بحسب جسميتها التعليمية كان البحث
بحسب المآل عن الجسمية التعليمية للكرات العلوية والسفلية والجسمية التعليمية
يمكن تجريدها في التعقل عن المادة كان البحث في الهيئة ايضا عن الاشياء التي
يمكن تجريدها عن المادة في التعقل فلا منافاة بين القولين فافهم ان قلت
ان الصور الحاصلة في القوى الدراكة الجسمانية كيفيات لها موجودة في
الخارج فالبحث عن الصور الوهمية بحث عن الوجود الخارجي بلا حاجة الى جعل
ذي الصورة لتلك الصور جار مجرى الموجودات خارج القوى او التأويل
البحث عنه الى البحث عن الموجودات العينية بحسب الحقيقة الحاصلة خارج النفس
قلت البحث في الرياضيات عن ذي الصور لتلك الموهومات لا عن
صورة التي هي كيفية موجودة حالة في الوهم يظهر ذلك بتتبع اقسام الرياضي

وايضا تلك الاحوال ليست احوال تلك الصور بالذات بل هي احوال لما هي
صور له وهي يحكيه ويحكي احواله ويثبت هذه الاحوال له بملاحظة تلك
الصور فلا معنى لاثبات حال ذي الصورة لصورة بالاصالة فهي مراة الملاحظ
في الاثبات فلا يمكن اثبات تلك الاحوال لها بمعنى ان الصور اذا كانت
حاكية لتلك الاحوال لا يلاحظ فيها تلك الاحوال الا باعتبار كونها حاكية
فيثبت للمحكي بمراتها فلا يلاحظ فيها تلك الاحوال اذا لوحظ تلك الصور بالقصد
والاصالة بلا اعتبار كونها حكاية وصور الغير فلا يمكن ان يثبت لها بملاحظتها
بالاستقلال وكونها من جملة الكيفيات الحالة في القوى الجسمانية تامل وانه دقيق
نعم لتلك الصور لا من حيث انها صور بل من حيث انها من جملة الموجودات
الخارجية مع قطع النظر عن كونها صور الغير احوال مخصوصة يبحث عنها في
العلوم ويلاحظ تلك الصور ح بالاصالة لا بكونها مراة الملاحظة للغير
وصورا ويثبت تلك الاحوال الطارية عليها من حيث هي كذلك فلا بد
اذن من احد التاويلين في غير الهيئة من العلوم الرياضية واما الهيئة
فانه فيها مانع آخر غير المانعين المذكورين لجعل تلك الاحوال للصور
الموهومة وهو انهم قد صرحوا بان موضوع الهيئة الكرات فلا مجال
ح لجعل الاحوال فيها للصور الموهومات ولا لذي الصور الذي جار
مجرى الوجود العيني فتعين فيها التاويل الاول فافهم ان قلت جميع
قضايا العلوم التعليمية ذهنية ومحمولاتها لوازم الماهيات الثانية لها من
حيث هي بلا دخل فيها لاحد الوجودين فيكون البحث فيها بحثا عن الاحوال
الماهيات من حيث هي لا عن احوال الموجود العيني اذ احواله ما فيه دخل
للوجود الخارجي عينا وعرضا قلت احوال الموجود الخارجي هي التي اذا
لاحظ العقل بالوجود الخارجي واخذه بجميع متصفا بها بلا منع لها من اخذ
الوجود الخارجي معه سواء كان دخل للوجود الخارجي في ثبوت تلك الاحوال

اولا وسواء كان تلك الاحوال موجودة في الخارج اولا وسواء كان الاتصاف
بها خارجيا اولا وانما اطنب في هذا المقام لانه مما تحصيله الاقوام الى هذه
الايام قوله على سبيل التبعية دون الاصالة هذا اذا لم يمكن ارجاع البحث
عنها الى البحث عن احوال الموجود الا بتاويل بعيد لا يلتفت اليه كالبحث
عن ان العدم شر والمعدوم لا شيئية له وامثال ذلك قوله والبحث
عن الوجود الذهني هذا ليس بشيء لان الوجود مطلقا من المعقولات
الثانية فلا يصح جعله من الاعراض الذاتية للموجود الخارجي فكيف يبحث
عنه في العلم الذي موضوعه موجود خارجي نعم يجوز البحث عنه اذا كان
الموضوع الموجود مطلقا على ما هو الحق اللهم الا ان يكون مرادهم من الموجود
الخارجي ذاته بلا اعتبار عنوان الوجود الخارجي في الموضوع فيكون الوجود
مطلقا حالا لذات الموجود وان كان بحسب وجوده الذهني فيرجع مآل
المعنى الى البحث عن الوجود مطلقا فيلغو اعتبار قيد الاعيان فيكون
النزاع لفظيا وقس على ما سبق البحث عن الماهية والتشخص فانه بحث عن الموجود
مطلقا وارجاعه الى البحث عن الموجود الخارجي بالتاويل الذي ذكره بط
لما عرفته فان الماهية والتشخص واحوالهما معقولات ثانية فلا يصح جعلها
من احوال الموجود الخارجي وايضا تلك المسئلة لا يمكن ان يعتبر فيها قيد
حيثية الوجود الخارجي ولا سائر القيود المعتبرة في حيثيات العلوم الحكمية
وايضا يمكن ارجاع جميع مسائل المنطق الى البحث عن احوال الموجود الخارجي
على ضرب من هذا التاويل فلا يستلزم ح قيد الاعيان خروجه عن تعريف
الحكمة قوله ومن حذف الاعيان الخ اعلم ان مفهومي لفظ الحكمة و
الفلسفة جنسان اسميان شاملان لما تحتهما من انواع العلوم الحكمية
صادقان عليها صدق الكلي على جزئياته باعتبار مفهوميهما الاسمية وليس
لنا علم واحد يطلق عليه هذان اللفظان ويشمل لتلك الانواع اشتمال

الكلي للاجزاء اذ لكل نوع من تلك الانواع فيه حيثية مخصوصة به يبحث
فيه بحسب تلك الحيثية وليس فيه قيد حيثية واحدة شاملة لتلك الانواع
حتى يتصور اعتبار جميعها علما واحدا ويجعل كل نوع من تلك الانواع جزءا
منه فاذن مفهوم الحكمة مفهوم كلي شامل للمعاني الاسمية لكل نوع من
تلك الانواع الحكمية وتفصيل هذا المفهوم وحده الاسمي فن او علم باحث
عن احوال الموجود مطلقا اي باي وجه كان وباي قيد اعتبر وقيد الاطلاق
ليس قيد الحيثية بل لبيان العموم وهذا المفهوم يصدق على الفلسفة الاولى
الباحثة عن احوال الموجود من حيث انه موجود ذهنيا كان او خارجيا
المسماة بالالهي لاثبات المبدا فيها وقد يطلق الالهي على العلم الباحث
عن المبدا بعد ثبوته في الفلسفة الاولى من حيث ما له وللوازمه في لزومه
له ولهذا العلم فروع كثيرة ولا فرع للالهي بالمعنى الاول على ما سنذكره
وقد يطلق الالهي على مجموع العلمين فيكون كل منهما جزءا منه والشيخ
يستعمل الالهي على المعنى الثالث وقولهم الالهي باحث عن الامور من الحيثية
التي لا تحتاج تلك الحيثية الى المادة ولا الى تعقلها فلا تحتاج الاحوال العارضة
لها من تلك الحيثية الى المادة بوجه من الوجوه فلا ينافي ذلك بحث الالهي
عن المقولات العشر المحتاج اكثرها الى المادة في الخارج بل في التعقل ويصدق
ايضا على المنطق الباحث عن الموجود الذهني من حيثية قابلية الايصال
وهو الطبيعي والرياضي وفروعهما من الطب والنجوم وامثالهما وعلى انواع
الحكمة العملية وقد يطلق الحكمة والفلسفة على مجموع العلوم الحكمية من حيث هي مجموعة
باعتبار مفهوم لا يصدق الا على الجميع من حيث هو جميع فيكون انواع العلوم ح
اجزاء الحكمة والفلسفة باعتبار هذا المفهوم الاعتباري لا جزئياتها كما في
المفهوم الاول ولا يلزم من اعتبار مفهوم واحد لها الصادق على جميع الانواع
من حيث هي جميع ان يكون جميع الانواع علما واحدا حقيقيا بحسب الموضوع

والحيثية بل واحدا بالاعتبار كوحدة العسكر فلا ينافي ذلك تعدد العلوم
الحكمية بحسب الذات وهذا هو منشا غلط الشريف في جعل الحكمة علما واحدا
بحسب الذات حتى قال ما قال في موضوعه على ما سنوضحه فيما بعد ان شاء الله
ثم الفلسفة الاولى لما كانت باحثة عما يلحق الموجود من حيث هو موجود بلا
احتياج في لحوقه الى كون الموجود نوعا معينا وان كان لا يوجد الا في بعض
انواعه فالبحث عن احوال الامور العامة من حيث الوجود التي لا تحتاج
في لحوقها الى نوع معين بحث في الحقيقة عن احوال الموجود بملاحظة الامور
العامة على وجه يمكن حملها على الموجود لان البحث عن احوال الشيء قد يكون
باثبات المحمولات على الاعراض الذاتية له والامور العامة اعراض
ذاتية للموجود لانها عارضة له من حيث هو موجود بلا احتياج في لحوقه
الى كونه معينا ان قلت قد يبحث في العلوم عن احوال انواع موضوعها
العارضة لها بعد كونها انواعا معينة كما يبحث في الالهي عن احوال الجوهر
العارضة له بعد تنوعه بالجوهرية وكذا عن احوال الواجب وغيرهما من
انواع الموجودات وكذا في الطبيعي يبحث عن احوال الجسم الفلكي و
احوال الجسم العنصري العارضتين لهما بعد كونهما نوعين معينين مع ان
موضوعه مطلق الجسم الطبيعي من حيث انه قابل للتغير فهو كذلك بلا احتياج
الخ مما لا يكاد يصح قلت الاحوال الخاصة بالانواع ان كان مما يلحقها بحسب
قيد الحيثية المعتبرة في موضوع الفن يرجع البحث عنها الى البحث عن احوال
الموضوع بان يقال ان موضوع الفن قسم حاله كذا بحسب الحيثية المعتبرة
في موضوعيته واما الاحوال الخاصة التي لا بحسب تلك الحيثية بل بحيثية
اخرى او بتخصيص تلك الحيثية فلا يرجع البحث عنها الى البحث عن احوال
الموضوع العام اذ لا مناسبة لها للفن وسيتضح لك هذا زيادة
ايضاح في مباحث الموضوع ان شاء الله تعالى واما البحث عن احوال

الممكن والواجب التي يحتاج في لحوقها الى الموضوع لا من حيث الوجود فليس
في الفلسفة الاولى وكذا البحث عن الحيثية وسائر المعقولات الثانية و
احوالها من حيث الوجود بحث عن احوال الموجود واما الاحوال الثانية
لها لا من هذه الحيثية فلا يبحث عنها في الفلسفة الاولى بل في غيرها كالاحوال
التي يعرضها بحيثية قابلية الايصال وانما يبحث عنها في المنطق لا في الفلسفة
الاولى فالمنطق ليس جزءا منها نعم قد يجعل جزءا من الفلسفة بمعنى مطلق الحكمة على
تفسير لما نجيء بيانه ثم اذا بحث عن الاحوال الطارية بعد التنوع بتقييد الحيثية
المطلقة التي يبحث في الفن العام من تلك الحيثية فيسمى العلم الذي يبحث
عن تلك الاحوال فرع العلم العام كالطب للطبيعي فان الطب باحث عن
الجسم الخاص وهو الانسان من حيث التغير الخاص وهو الصحة والمرض و
لفرعية العلم للعلم معنى آخر وهو ان يكون دليل الفرع مركبا من صغرى سهلة
الحصول متضمنة الى كبرى هي مسئلة من مسائل الاصل المثبتة فيه كالفقه
لاصوله وعلى كلا المعنيين فالمنطق ليس بفرع للفلسفة الاولى وهو
ظ بل لا فرع لها اصلا بالمعنى الاول لان الاحوال اللاحقة للموجود
بعد تنوعه لاحقة له لا من حيث الوجود اذ كل حال يلحق به من حيث الوجود
فهو انما يتنوع بها كما لا يخفى عند التأمل نعم يمكن ان يكون لها فروع بالمعنى
الثاني او بمعنى آخر ثم ان سائر العلوم الحكمية ادنى من الفلسفة الاولى
ويحتاج اليها لاثبات موضوعاتها فيها ولذلك يقال لها الفلسفة الكلية
ويقال لسائر الحكميات العلوم الجزئية قال الشيخ في اوائل الشفا ولان
النظر المنطقي ليس نظرا في الامور من حيث هي موجودة احد نحوي الوجودين
العيني والذهني بل من حيث ما ينبغي في ادراك احوال ذينك الوجودين
فمن يكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الاشياء من حيث هي موجودة
ومنقسمة الى الوجودين المذكورين فلا يكون المنطق عنده جزءا من الفلسفة

ومن يكون

١٠٢

ومن يكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه يكون هذا
عنده جزءا من الفلسفة وآلة لسائر اجزائها فلا تناقض بين القولين فان
كل واحد منهما يعني بالفلسفة معنى آخر ثم قال في موضع آخر منه بعد ما ذكر هذا الكلام
فيه ايضا هكذا يجب ان يتصور وان كان ما قاله فاضل المتأخرين في مغرهم من
راى ان المنطق آلة ولتبس بجزء هو الهم ما يمكن ان يقال به ثم قال فان
اوجب موجب ان لا يتناول بمنط الفلسفة كل ما هو علم بموجود بل يخصها
بما هو علم مقصود لذاته وعلم بالموجودات لا من حيث تعين في كسب علوم اخرى
كان له ان يجعل المنطق آلة لا جزءا لكنه كالتكلف المستغنى عنه انتهى كلامه
اقول اراد بفاضل المتأخرين الحكيم الفارابي فان النزاع في ان المنطق
هل هو جزء من الفلسفة ام لا كان واقعا في كلام الاقدمين وكان حمله على
الفارابي على النزاع المعنوي وقال ما يمكن ان يقال في نصره من راى
المنطق آلة لا جزءا من الفلسفة والشيخ حمل النزاع على اللفظي الراجع الى
تفسير الفلسفة فقوله هكذا يجب ان يتصور تعريض بالفارابي ثم ان الشيخ
يستعمل الفلسفة على كلا التفسيرين فيجعل المنطق تارة داخلا فيها وآلة لسائر
اجزائها ويجعل اخرى خارجا عنها وآلة لها بناء على التفسيرين كما يظهر من تتبع
كتبه ورسائله واذا فهمت ما ذكرنا من كلام الشيخ علمت ان النزاع في دخول
المنطق في الحكمة ليس مبنيا على قيد الاعيان بل النزاع باق على حاله بعد حذف
قيد الاعيان فليس ما ذكره مبنيا لذلك على انه لا خلاف بين الحكماء في ان
موضوع الحكمة هو الموجود العام من الذهني والخارجي لانهم جعلوا الالهي الباحث
عن الموجود باحد نحوي الوجود قسما من مطلق الحكمة اتفاقا وايراد الشارح
قيد الاعيان ليس للاحتراز عن الموجود الذهني بل لظهور حصر اقسام الطرف
الثاني في الاربعة على اعتبار بحث الحكمة عن الاعيان وان كانت ايضا باحثة
عن احوال الموجود الذهني كيف فان الشارح سيصرح بان الالهي الذي هو قسم

من مطلق الحكمة باحث عن الموجود من حيث هو موجود باحد كوى الوجود واما
ان الشريف اعتبر النزاع فى كون المنطق قسما والشيخ اعتبره فى كونه جزءا فبناء
على ما ذكرناه من ان الحكمة والفلسفة قد يطلقان على الكل وقد يطلقان على
الكل المعنى الكلى فاعتبر الشريف المعنى الثانى ولذا حرر النزاع فى القسمة
واعتبر الشيخ المعنى الاول فقرر النزاع فى الجزئية ويمكن ان يريد الشريف من
القسمية معنى الجزئية بناء على المعنى اللغوى على ما يقتضيه ذلك سياق كلامه فى
موضوع الحكمة كما ستنبيه وقيد على ما هى عليه اى فى نفسها بلا ملاحظة اعتبار
معتبر لخرج جميع العلوم الاعتبارية التى يبحث فيها عن احوال الموجود على ما هى
عليه فى نفس الامر بحسب اعتبار المعتبر اى بجعل الجاعل ووضعه لا بحسب اعتبار
المعتبر بمعنى المظهر لثبوت الاحوال التى هى فى نفسها عليها بحسب نفس الامر بلا جعل
جاعل ووضع واضع وبذلك يظهر الفرق بين الاحكام التى محمولاتها امور اعتبارية
يعتبرها العقل وبين الاحكام التى هى بحسب جعل جاعل ووضع واضع كما فى العلوم العربية
والفقه وامثالها ويظهر الفرق ايضا بين الحكمة العملية وبين الفقه اذ احكام يبحث
عنها فيه بلا ملاحظة جعل الجاعل وهو ان ارح سواء كان فى الواقع ايضا كذلك بناء على
اثبات الحسن والقبح العقليين اولا بناء على نفيهما وايضا قيد الاعيان عند من
يعتبره لخرج العربية لان موضوعها من حيث انه اعتبر فيه الوضع الذى هو امر نسبى
لا وجود له فى الخارج ليس من الاعيان على ان الالفاظ من حيث انها الفاظ غير
موجودة فى الخارج لعدم اجتماع اجزائها فى الوجود بل الوجود منها ابدا هو حرف فى هذه
المرتبة على وجه التعاقب اللهم الا ان يكتفى فى كون الشىء موجودا عينيا بهذا القدر
قوله وكلام الرئيس اه حيث قال ايها الحريص على تحقيق الحق انى مهد اليك فى هذه
الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل
عليك تفريعها وتفصيلها ومبتدئ من علم المنطق انتهى اقول المتبادر من كلامه حصر
الاشارات والتنبيهات فى الاصول الحكمية ثم المتبادر من كلمة من فى قوله من المنطق

ان المنطق جزء من تلك الاصول وايضا فكلامه على هذا القول بناء على هذا
المتبادر والا فيحتمل ان يكون مراده ان يورد اصولا وجملا من الحكمة والمنطق
وعدم ذكر الاصول المنطقية لعدم اعتداده بشانها وانما فهما من قوله ومبتدئ
من علم المنطق قوله وعلى التى هى انواع فنون الحكمة بشترك اليه قوله اقسام الحكمة
فى موضعين هذا وقوله فيما سبق فى اندراجه تحت الحكمة لان الاندراج والقسمة
يقتضى صدق العام على المندرج والقسم وعلى هذا لا حاجة الى تقييد الاحوال المشتركة
لان بعض انواع الحكمة باحث عن الوجود من حيث هو موجود على ما مر تحقيقه فيكون
الامور العامة اعراضا ذاتية فى هذا الفن وهو الفلسفة الاولى الموسومة
بالالهى ولو سلم ان المراد من الحكمة جميع المباحث المتعلقة بالموجود على ما استعمله
الشيخ كذلك كما مر وحمل التعريفان على ذلك بضرب من التكلف وحمل الاقسام
فى الموضعين على الاجزاء جريا على اصل اللغة وحمل الاندراج على الدخول
لكن لا نسلم ان الحكمة واحد بل لفظ الحكمة اسم يطلق على جميع من فنون كثيرة
ولو سلم انه فن واحد موضوعه اشياء متناسبة لكن المعهود فيما اذا كان
الموضوع اشياء متناسبة ان يكون الامر المشترك بينهما جنسا لقيود والحيثيات
المعتبرة فى تلك الاشياء المتناسبة ليكون الاشتراك فى امر معتد به على ما اشترطوا
ذلك وليكون مسائل الفن متناسبة لا متباينة كما اذا كان الامر المشترك امرا
مباينا لقيود والحيثيات المعتبرة فى تلك الاشياء المتناسبة فح يكون موضوع العلم
متعددا بقيود وحيثية مع اشتراك ذلك المتعدد فى امر عام مشترك هو جنس تلك القيود
كالمنطق مثلا فانه علم باحث عن احوال انواع المعقولات من حيث ايصالاتها
الخاصة المشتركة بينها مطلق الايصال الذى عد بسببه تلك الانواع اشياء متناسبة
يظهر ذلك بتتبع الامور المشتركة المعتبرة فى الفنون التى جعلت الموضوع فيها اشياء
متناسبة فى تلك الامور فجعل موضوع المنطق والوجود ليس فيه الحيثية فى غير
الالهى من انواع الحكمة لتناسبها فى الوجود وجعلها باعتبار ذلك فنا واحدا على

انه لو جعل الوجود قيد الحيثية يلزم ان لا يحمل الوجود على انواع الموجودات بالاطلاق ولا بالتقييد لان الموضوع مع قيد حيثية لا بد ان يكون مسلما مع انه اعترف البحث عن الوجود حيث قال كالوجود والوحدة **قوله** عن الاحوال المختصة التي يحتاج في عروضها الى ان يصير الموجود نوعا محصلا فان امثال ذلك لا يعد عرضا ذاتيا للعام على ما سيجي **قوله** بانواعها الظاهر ان تانيث الضمير على ما في اكثر النسخ سهو من الناسخ لان الضمير راجع الى الموجود وان كان يمكن ان يتحمل في تصحيحه بان يرجع الضمير الى اعيان الموجودات يعني ليس المراد على التعريفين من اعيان الموجودات التي جعلت موضوع الحكمة هو الموجود مطلقا والا لم يجز البحث فيها عن الاحوال المختصة بانواع تلك الاعيان **قوله** بقيود مخصصة يعني يلاحظ الوجود مثلا بالصفات المناسبة للواجب فيثبت له الوجود والملحوظ بذلك الوجه ولا يلزم منه ان يكون الحكم لغوا لان ملاحظة الوجود كذلك ليس عين الحكم بالوجود ولا مستلزما له وقس عليه الحال في الباقي **قوله** على صيغة الجمع على الحذف والايصال وكذا الحال في قول الشارح عن الاحوال المشتركة اي المشترك فيها وكذا في قول الشريف كالامكان المشترك اي المشترك فيه **قوله** كالوجود والوحدة اشتراكهما بالنسبة الى الواجب بناء على ظاهر الحال والا فذاته ذات بحت يكفي فيما ينسب الى الوجود والوحدة وغيرهما من الاوصاف الا ان العقل يخترع الحيثيات والاعتبارات ويعتبر الاوصاف المغايرة له بالتغاير الاعتباري الذي يعتبره العقل بين الشي ونفسه والوجود والوحدة وان كانا اعتباريين في غير الواجب ايضا الا انهما ليسا بانشيين فيه من اعتبار آخر هو منشا اعتبار التغاير بين الشي ونفسه ثم ان المفهوم من قوله كالوحدة والوجود ومن قوله الامور العامة محمولات يثبت هناك للاعيان معدة بما اشرنا اليه الا ان الوجود من جملة المطالب العلمية وليس كذلك لانه لو كان من المطالب يلزم تحصيل الحاصل لان موضوع المطالب يجب ان يكون معلوم الآنية فلا يمكن ان يكون الوجود من الاعراض الذاتية التي يطلب

بالبرهان ثم يثبت وجودات الاشياء في العلم الالهي بتقسيم مطلق الموجود اليها فالانقسام عرض ذاتي لمطلق الموجود المعلوم الانية بالبداهة ومطلوب من مطالب الفن المسمى بالالهي يثبت فيه بالبرهان وايضا اذا كان الموضوع اعيان الموجودات لا يجوز ان يكون الوجود من المطالب لان العين من حيث انه عين ماخوذ بالوجود **قوله** فان قيل الى هذا السؤال مع جوابه الذي زيفه الشريف مذكور في حواشي الشارح **قوله** ليس مسائل اي ليس محمولات فان المسئلة تطلق على المحمول ايضا على ما سيجي في مباحث الموضوع **قوله** لان البحث عبارة عن اثبات المحمولات فلا يصح ان يكون المبحوث عنه محمولا على ما هو المتبادر من اللفظ والعبارة الظاهرة ان يقال لان البحث عن الشي عبارة عن حمله على آخر **قوله** فلذا الظاهر ان يقال حذف المضاف في هذا الموضوع شايع ذايع اي البحث عن احوال الامور العارضة فلا يلزم في حمل اللفظ على خلاف المتبادر من اعتبار امور مشتركة اخرى ثم ان هذا الجواب يقتضي ان لا يكون الامكان والوجود والوجوب امثلة الاحوال المشتركة المبحوث عنها الا ان الشريف اورد الامثلة بناء على الواقع على زعمه الذي حققه في الجواب الذي اختاره لا بناء على زعم الشارح **قوله** لم يكن البحث عن احوالها بحثا عن احوال الاعيان مع ان الكلام فيه كما يدل عليه قسم البحث عن احوال الاعيان بقوله فالبحث الخ وانما لم يكن البحث عن احوالها بحثا عن احوال الاعيان لان تلك الاحوال احوال محمولة على نفس الامور العامة لا على المحمولات الماخوذة منها كقولنا الوجود زايد ومشترك ومعقول ثان والامكان والوجوب من الاعتباريات ومثال ذلك من الاحوال المحمولة على نفس الامور العامة واحوالها المحمولة على نفسها لا يكون احوالا محمولة على الاعيان فلا يكون البحث عنها بحثا عن احوال الاعيان وقد علمت فيما سبق كيفية ارجاع البحث عنها الى البحث عن احوال الاعيان فتذكر **قوله** بل يجب ان يقال الى ان يريد ان الامور

العامة بما يحمل عليها من الاحوال في بابها موجود ان على وجه حملها على الاعيان
ومقصود اثباتها لها كذلك هناك كان يقال مثلا في قولنا الوجوب اعتباري
ان الواجب الوجود واجب بالوجوب الاعتباري الخاص به او ان المبدا الاول
وجوبه الخاص به اعتباري وقس عليه امثاله وقوله يثبت هناك اي ما هو
ما لها من الاحوال وهذا وجه حسن اعلم ان المص لما رتب الطرف الثاني
على الامور العامة ومباحث الاعراض ومباحث الجواهر ومباحث الواجب و
قال الشارح في توجيهه وقسم الطرف الثاني الى قوله او بالواجب فهو العلم
الالهي ظن الشريف من مجموع ذلك ان موضوع الحكمة هو انواع الاعيان من
الاعراض والجواهر والواجب ونسي ما قدمت يداه من ان اصول الحكمة النظرية
ثلثة طبيعي موضوعه الجسم الطبيعي من حيث التغير ورياضي موضوعه الكميات المتصلة
او المنفصلة او هما جميعا على ما فصل في موضعه والهي موضوعه الموجود من
حيث هو موجود وعلى هذا القسمة لا اشتباه في البحث عن الاحوال العامة اي
الثابتة للموجود من حيث هو موجود لا لخصوصية نوع من انواعه وهذا معنى الامور
العامة عند الحكماء لا ما ذكر في الكتب الكلامية الذي لا يكاد يتم الا بالتمحل او التعسف فافهم
والبحث عن الاحوال الخاصة ايضا اي الثابتة لخصوص الموجود من حيث خصوصيته
وبنى اقسام الثلثة مع ان كل منها فن على حدة متميز بموضوعه عن الاخر مندرج
في مفهوم هو جنس اسم له وضع له لفظ الحكمة وهذا المفهوم فصل وعرف بالتعريف
الاسمي بقولنا الحكمة علم الخ الا ان المص نظر في ترتيب كتابه الى انواع الموجودات
على ما اشار اليه الشارح حيث اورد وجه الحصر بالنظر الى انواع الموجودات
فجعل لكل منها بابا على حدة وجعل لمباحث المبادي لا ثبات احوالها بابا اخر على
حدة فلزمه الخلط بين العلمين وتفريق المسائل في ابوابه فان باب الامور العامة
جزء من الالهي فرقه منه وجعله بابا على حدة وقدمه على سائر الابواب لكونه
مبادي لمباحث سائر الابواب وان مسائل باب الاعراض وباب الجواهر بعضها طبيعية

ايضا

وبعضها الهية ومسائل باب الواجب جزء من العلم الالهي وبالجملة اورد مسائل
العلمين على وجه التفريق والخلط نظرا الى ما ذكرنا فتوهم الشريف منه ان المذكور
في ابواب الكتاب على ما هو دابهم مسائل علم واحد غايته ان موضوعه متعدد
مشترك في امر عرضي وهي انواع الموجودات المشتركة في الوجود فيجب
في قسم الامور العامة فوقع فيما وقع ولا عجب فان لكل عالم هفوة ولكل صارم
نبوة ولكل جواد كبوة ولقد افتح المص غاية القبح حيث خلط مباحث العلمين عاية
الامر ليس رعايته واجبة ولا مستحسنة قال الشارح وقسم الطرف الثاني اربعة اقسام
استعمل التقسيم والاقسام على المعنى اللغوي اي التجزية والاجزاء لا على المعنى الاصطلاحي
لان الطرف الثاني لا يصدق على اقسامه وهو ظ قال الشارح فهو الامور
العامة فيه مسامحة لان الضمير راجع الى البحث مع ان قسم الامور العامة
ليس عين البحث عن الاحوال الا انه شايع في العبارة لوضوح المقصود ويجوز
ان يرجع الضمير الى المبحث باعتبار دلالة البحث عليه وهكذا الحال في قوله فهو
قسم الجواهر فهو قسمها فهو العلوم الالهية وقد وقع في بعض النسخ فهي الامور
العامة بتانيث الضمير باعتبار الخبر وانما لم يقل فهو قسم الامور العامة لتسمية
ذلك القسم بهذا العنوان وتقدير الشريف لفظة القسم ليس لانها مقدرة
في الكلام بل لاظهار المعنى من لفظ الامور العامة ولم يذكر القسم في ... ايضا
لانه موسوم بالعلم الالهي بخلاف باب الاعراض والجواهر فانهما لم يشتهر
بهذين العنوانين عند الاوايل وان اشتهرا بها في زماننا هذا ولذا ذكر
لفظ القسم فيهما قوله اما مطلقا اي بدون ملاحظة عروضها لامر عام
ذاتي او عرضي بناء على ما هو المذهب الصحيح في العرضي الذاتي من ان العارض
بواسطة امر اعم ذاتيا كان او عرضيا لا يعد عرضا ذاتيا او بملاحظة كون
عروضها للاعيان بواسطة امر اعم عرضي بناء على مذهب المجوز كون العارض
بواسطة امر اعم ذاتي عرضا ذاتيا وقيد الاطلاق لتعميم التقييد بالمخصص

لانقسم الواسطة ههنا الى الذاتي والعرضي قوله لعمومها اى فى حد ذاتها وان كانت
قد اعتبر تخصيصها بحسب البحث قوله بينا ولان هذا مناقض لما ذكره سابقا من ان
موضوع الحكمة اشياء متعددة متناسبة وهى انواع الموجودات فيكون الحكمة
ح علما واحدا يكون كل من الحكمة النظرية والعملية جزأ منه فكيف يكون تعريفها
متناولا لاجزائها فكان الشريف تفطن بفساد ما قاله فى تعريف الحكمة وموضوعها
فكتب لاصلاحها حاشية بعد انتشار نسخ كتابه فقال المتقدمون قسموا الحكمة الى
النظرية والعملية المعتبرتين بما ذكرناه وجعلوا اقسام النظرية فى المشهور ثلثة الالهى
والطبيعى والرياضى واقسام العملية ايضا ثلثة علم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة
المدن والمتأخرون اعتبروا فى تقسيم النظرية ما فى الكتاب انتهى لكن هذه الحاشية
باطلة من وجوه الاول انه جعل الحكمة فى الكتاب علما واحدا وجعل الابواب
المذكورة فى الكتاب اجزاءه فكيف يعتبر ما فى الكتاب فى التقسيم لا يقال مراده
قسمة الكل الى الاجزاء لانا نقول نحن فى ذلك مقابلة تقسيم المتأخرين لتقسيم المتقدمين
الذى هو تقسيم الكلى الى انواعه قطعا الثانى ان هذه القسمة لم تقع فى كتب المتأخرين
غير صاحب المطالع وهو اعتبر هذه القسمة لسر ذكرناه سابقا ثم هذه القسمة مشهورة
فى الكتب الكلامية وهى هنالك واقعة فى محلها لان كل من الابواب فن واحد على حدة
ينضبط موضوعه على ما بين فى تلك الكتب الثالث ان الاقسام المذكورة فى
الكتاب ليس كل منها فنا على حدة لا عند المتقدمين ولا عند المتأخرين فكيف
يجوز قسمة مطلق الحكمة اليها الرابع انه يلزم من اعتبار ما فى الكتاب فى القسمة
ان يبحث اثبات موضوعات الحكمة فيها ولا يكون مسئلة النبوة اذ لم يبق لهم
علم اعتبارهم فن اخر يبحث فيه موضوعاتها كما فى اعتبار المتقدمين لان من
جملة اقسام الحكمة فى اعتبارهم هو الفن الالهى وموضوعه الذى هو الموجود
من حيث هو الموجود معلوم الانية بالبداهة ويبحث انية سائر الموضوعات
فيه لنسبة الموجود والبقاء على ما تقرر مرة فالقسمة التى نسبها الى المتأخرين باطلة

قطعا

قطعا وانما اطنبت فى تحقيق موضوع الحكمة وما يتعلق بها لانه من مزلة الاقدام و
مضلة الاوهام قوله لما مر حيث قال اذ بها نتوصل الى تلك المعارف قوله
بقدرتنا واختيارنا اى من حيث هو كذلك فخرج به المباحث الطبيعية والالهية
التى يبحث فيه عن الموجودات التى وجودها بقدرتنا واختيارنا لكن لا من
حيث هى كذلك كالحروف والالفاظ المبحوث عنهما فى الطبيعى والالهى من
الحيثيتين المعتبرتين فى موضوعهما لا من حيثية ان وجودهما بقدرتنا واختيارنا
فافهم قوله وانما اقتصر الخ واما اقتصاره على القسمين من النظرية وتركه الرياضى
فلقلة جدواه فى تكميل النفوس ولقلة اعتناء الناس بشأنه فى زمانه قوله
لان القوة العاملة اشرف والاولى ان يقال لانها المستغنى عنها بالشريعة المصطفوية
قوله لبقاء اثارها ان قبل العلوم والمعارف اثار المفيض لا اثار النفس ولا اثار
قوتيها فاعلة وقابلة لهما لا فاعلة ايا ما قلنا هذا الكلام خطابى مبنى على اعتبار العرف
فان العلوم والمعارف يجعلان من اثار النفس وان ابيت الا ان يحمل الكلام على
التحقيق البحث فلك ان تجعل الاضافة لادنى ملابسة او تحمل الكلام على المشاكلة
لاضافة الاثار الى العاملة قوله ابد الاباد ان قيل هذه العبارة تقتضى ان
يكون للزمان زمان وان يكون اباد متفاوتة بعضها اقوى من بعض على قياس
قولهم سلطان السلاطين وقاضى القضاة مع ان الابد واحد بالشخص لا يتعدد
فيه فلا يصح جمعه على اباد وابود قلت امثال ذلك كثيرة كالازل والسرمد
والعالم فان كلا منها كلى منحصر فى شخصه فجمعها باعتبار افرادها الفرضية وكذا
تعريفها بادخال الالف واللام والمقصود من فرض الافراد للابد وجمعه
ثم اضافة الابد اليه ههنا المبالغة فى ابدية الشىء يعنى ان ابديته آل امرها الى
انها لو فرضت ابديات اخر كانت هى ازيد منها قوله او ينقطع اثرها ان قلت
الاثار الحاصلة فى المرتبة الثالثة والرابعة للقوة العملية لا ينقطع قلت هذه الاثار
ليست من اثار القوة العاملة بحسب الحقيقة فان اثارها هى الاثار الحاصلة فى المرتبة

الاولى والثانية والاثار الحاصلة في الافق بين انما هي فائضة المبدا بعد تحصيل القابلية
بالاثار الحاصلة في الاولى والثانية وعلم منه ان المرتبة الثالثة والرابعة ليستا من
مراتب القوة العملية بحسب الحقيقة وانما عدنا منها لترتبها على اثار الحاصلة في المرتبة
الاولى والثانية قوله وهي خمسة الخ ولذا جمع الاثر والعاملة وافرد في العاملة فافهم
قوله الجهل البسيط الخ هذا بناء على ظاهر الحال من العلم كيف للنفس والجهل انعدام
ذلك الكيف عما من شانه ان يكون متكيفا به واما بناء على ما هو التحقيق في حقيقة العلم
من انه عين المعلوم والمغايرة بينهما بالاعتبار وتعلق النفس به من حيث كونه عاقلا
له ومجردا اياه عن اللواحق الغريبة ومظهرا له حتى يكون صورة مطابقة لما هي
صورة له بحسب الحقيقة ومميزا اياه عند العقل لا من حيث كونها كيفية ثابتة لها ومعنى
كون النفس عالمة ان يكون لها تعلق بالعلم بهذا التعلق فلا تقابل من العلم والجهل بحسب
ذاتيهما فان الجهل ح يكون عين الماهية الغير المعقولة فكما ان الماهية المعقولة علم
باعتبار ومعلوم باعتبار كذلك الماهية الغير المعقولة جهل باعتبار ثم اعتبار الجهلية
الذي به التغاير بين الجهل والمجهول مقابل لاعتبار العلمية الذي تغاير به العلم والمعلوم
تقابل العدم والملكة كما لا يخفى عند التامل التصادق فعلى حقيقة الحال يصح ايضا قوله الجهل
البسيط الخ قوله انما يتمايز بملكاتها لانها مضافة اليها والاعدام الصرفة لا تمايز
لها اصلا فاذا لم تتمايز الا بالاضافة الى ملكاتها لم يمكن تقسيمها الا باعتبار قسمتها
وما توهم من ان الجهل البسيط ينقسم الى الاول والثاني لان عدم العلم اما مسبوق
بعلم اولا وكذا ينقسم الى عسير الزوال وغيره بلا اعتبار انقسام العلم وهم باطل لان
هذين التقسيمان وامثالهما ليس الا باعتبار تقسيم العلم كما لا يخفى عند التامل قوله
فكما ان المعلوم يعني اذا انقسم العلم يتفرع عليه انقسام مفهوم المعلوم وهذا
لا ينافي تفرع انقسام العلم على انقسام ذات المعلوم واذا كان كذلك فكما انقسم
المعلوم باعتبار مفهومه تبعا لانقسام العلم كذلك ينقسم مفهوم المجهول تبعا لانقسام الجهل
قوله اي الطرف الاول او المنطق قال في حواشيه رجوع الضمير الى الطرف الاول

هو المناسب بمتن الكتاب فانه قال الطرف الثاني اربعة اقسام ثم قال الطرف
الاول في المنطق وهو قسمان ورجوعه الى المنطق اقرب الى قول آت رح
ولما كانت الحاجة اليه ويتجه عليه انه يلزم ح بحسب الظاهر جعل المقدمات جزءا من
المنطق اقول انما قال بحسب الظاهر لانه لا يلزم من حصر المنطق في قسمين كون
كل ما هو فيهما جزءا من المنطق لانه ربما يعنون القسم بعنوان مع ان فيه غيره
ولا يذكر ذلك الغير لعدم الاعتداد بشانه وكونه من توابع العنوان على انه لم
يقل ههنا القسمان في المنطق حتى يحتاج الى التاويل بل قال حصره ولا يلزم
من حصر المنطق في قسمين حصر القسمين في المنطق الا بحسب الظاهر واما لزوم
جعل المقدمات بحسب الظاهر جزءا من المنطق من قوله احدهما لاكتساب التصورات
وثانيهما لاكتساب التصديقات فلازم على تقدير الرجوعين فافهم وقوله لاكتساب
التصورات اي لبيان طرقه قيل انما يحتاج الى التفسير بقوله اي المجهولات بناء على ما ذكره
الشريف من تحصيل الحاصل اذا جعل الاكتساب مضافا الى المفعول واما اذا جعل مضافا
الى الفاعل اي لبيان طرق اكتساب التصورات التوسعة المجهولات التصورية المطلوبة
وهكذا قوله لاكتساب التصديقات وجعل العلوم بعضها كاسبة وبعضها مكتسبة شايع
ذايع في عباراتهم فلا يبعد ذلك كل البعد فتامل قوله فالكسب بها تحصيل الحاصل فالمكتسب
هو المجهول من جهة التصور او من جهة التصديق اقول هذا المقام يقتضي بسطا و
تمهيدا لانه زلت فيه اقدام الناظرين فكلهم ضلوا فاضلوا اعلم ان ذات الصورة
الحاصلة في الذهن مع قطع النظر عن حصولها وعن علميتها ومعلوميتها اي ذات
موصوف الحصول بلا اعتبار الحصول معه كليا كان او جزئيا متميزا عن الافق مثله بذاته
بلا حقيقة جامعة بينهما وتميز تشخص زائد على تلك الحقيقة وعارض لها لان ذات الصورة
ان كانت كلية فلو كانت لها ماهية جامعة يلزم ان يكون للصورة الكلية صورة
كلية اخرى فتبس وان كانت جزئية يكون متشخصة بالتشخص كهذا الامكان وامثاله
فلا يحتاج في تميزه الى التشخص آخر كما لا يحتاج الاشخاص الى التشخصات اخر في وجودها الخارجي

وبالجملة كل صورة متميزة في الذهن تشخص ذهني متميز بذاته فان كانت جزئية فلها ماهية
ذهنية وتشخص ذهني تتشخص تلك الماهية به وزائد عليها عارض لها ومجموع الماهية
والتشخص الذهنيين هما عبارة عن الشخص هو ذو الصورة الذهنية ومتميز بذاته عن آخر
مثله لا بتشخص آخر زائد على ذات الصورة لان سبب التميز داخل في ذاته فلا يحتاج في
تميزه الى امر آخر خارج عن ذاته كما هو الحال في الاشخاص الخارجية وان كانت كلية
فلا ماهية لها ولا تشخص يمتاز به تلك الماهية بل امتياز تلك الصورة الكلية عن آخر
مثلها بذاتها كالاشخاص الجزئية الذهنية او الخارجية لان الذهن مظهر اوسع من الخارج
يظهر فيه الكليات بجليتها والجزئيات الذهنية الغير المادية بجزئيتها نعم لذات الصورة مفهوم
كلي عارض لها خارج عن ذاتها لكونها صورة وحاصلة في العقل وامثالها فهي بهذا
الاعتبار جزئي عرضي لذلك المفهوم باعتبار ان كل واحد من ذوات الصور الذهنية
كلية كانت او جزئية معروض ذلك المفهوم المتشخص بتشخص ما زائد عليه فالتشخص
في الحقيقة بحسب هذا الاعتبار يخص ذلك المفهوم العارضة للصور الذهنية لا للصور
الذهنية نفسها فكيف فان ذات الصورة الذهنية لو كانت لها تشخص زائد عليها و
وجودها اللازم لها باعتبار حصولها في الذهن لا يكون الصورة عين ذي الصورة اي
الحصة الموجودة في الذهن بكونها صورة ذهنية لان ذلك التشخص الزائد اللازم لها
من الوجود الذهني ليس بمعتبر في ذي الصورة وايضا لا يكون الصورة الذهنية صورة
علمية محضة بل مركبة من العلم وغيره لانها يكون مشتملة على ما ليس في ذي الصورة وما
يقال من ان الصورة الكلية تتشخص بتشخص الذهن لان الحال يتشخص بتشخص
المحل فباطل لان حلول الصورة في الذهن ليس حلولا خارجيا حتى يتشخص بتشخص
محلها لانه لو كان كذلك يلزم ان يكون الصورة عرضا حالا في الذهن فلا يكون
موجودة ذهنية بل عرضا موجودا في الخارج ويلزم منه اما ان يكون حقائق الاشياء
اعراضا للذهن او لا يكون نفس الحقائق موجودة في الذهن بل يكون كونها موجودة
في الذهن عبارة عن حصولها عرض في الذهن حاك لها كالصورة الحسية بالنسبة الى

المحسوسات

المحسوسات وكلاهما باطل وسيأتيك تفصيل هذا المقام بزيادة البسط والتفصيل في مباحث
الكلي والجزئي ان شاء الله تعالى فليضرب الصفح عنه فنقول الصورة الكلية المتميزة بحسب
ذاتها لا بحسب مفهوم مفهوم صادق عليها عارض لها لبعضها يحكم العقل بوجودها خارج
الذهن كصورة الانسانية مثلا وبعضها يحكم بوجودها في الذهن لا خارج الذهن كصورة
الاعتبارات الذهنية والصورة بهذه الحيثية اي بأخذ ذاتها مع قطع عن حصولها في
الذهن ذات العلم وذات المعلوم هي علم باعتبار حصولها في الذهن ومعلوم باعتبار
تميزها بذلك الحصول وموجودة ذهنية لكونها بذلك الحصول موجودة في الذهن فالموجود
في الذهن بذلك الحصول هو ذات المعلوم التي هي صورة منطابقة لما هي صورة له و
وجود تلك الصورة في الذهن هو معنى وجود الشيء في الذهن باعتبار صورته
لا العلم من حيث هو علم الذي ذلك الحصول حيثية معتبرة فيه ولا المعلوم من حيث
هو معلوم لان العلمية والمعلومية ملحوظتان بعد ملاحظة وجود ذات المعلوم في الذهن
كما لا يخفى عند التأمل الصادق نعم العلم المعتبر فيه حيثية هذا الحصول اذا لاحظ العقل
يحكم بوجوده في الذهن بحصول آخر فيه بذاته لا بصورته فقط لانه لما كان معتبرة في
حقيقته حيثية حصول الصورة في الذهن التي هي اعتبار من اعتبارات العقل كانت
الحقيقة العلمية من الاعتبارات الذهنية التي يعتبرها العقل كالامكان والوجوب
وامثالها فالعلم من حيث هو علم من الموجودات الذهنية بذاته لكن لا بالحصول الذي
هو حيثية معتبرة في حقيقته بل بحصول آخر بنية العقل عند ملاحظة حقيقته التي اعتبرت
فيها حيثية الحصول لذات الحصول من حيث هي صورة وهذه الحيثية داخلة في نفس العلم
من حيث هو علم والحصول داخل في مفهومه لا في نفسه وكذا المعلوم من حيث هو
معلوم فانه من الاعتبارات الذهنية الموجودة في الذهن بذاته لكن هو ايضا موجود
فيه بحصول الآخر لا بهذا الحصول الذي اعتبر في حيثية المعلومية فقد ظهر مما ذكرنا
ان لنا ماهية هي ذو الصورة وصورة منطابقة لها بها موجود الماهية في الذهن
والصورة التي هي موصوف الوجود الذهني بالفعل ان اعتبر ذاتها من حيث

ى فهو ذات المو ذات الموجود بالفعل وذات العلم وذات المعلوم
وان اعتبر بوصف الوجود اي بتميزها في الذهن في حد ذاتها فهي الموجود من حيث
هو موجود وان اعتبر بوصف تميزها للعقل فهي المعلوم من حيث هو معلوم وان
اعتبر باعتبار حصولها في العقل من حيث ان ذلك الحصول فيه سبب لتميزها للذهن فهي
العلم من حيث هو علم والعلم في اصطلاح الحكماء يطلق على الصورة باعتبار هذه الحيثية
المذكورة وعلى ذات الصورة التي يعتبر لها تلك الحيثية وقد يطلق على ما من شانه ان يكون
صورة ذهنية وقد يطلق على نسبة الذهن لتلك الصورة من حيث حصولها فيه وهي المرادة
من العلم في عرف اللغة كما في قولنا اعلمه ولا اعلمه واذا قيل فعل فلان كذا لتحصيل العلم
لا يجوز ان يراد من العلم المعنى الاول والثاني لان الاول اعتبر فيه حيثية الحصول في الذهن
والمعنى الثاني هو ذات الحاصل بالفعل فيكون تحصيل العلم على هذين المعنيين تحصيل الحاصل
فلا بد ان يكون مراد هذا القائل احد المعنيين الآخرين واذا قيل زال علمه يكون معناه
زال ما من شانه ان يرتسم عن الارتسام بتفسخ الصورة وارتفاعها بالكلية او انعدم
النسبة على ما هو عرف اللغة بتفسخ الصورة ايضا واعتبر ما ذكرنا من ذات الشخص
الخارجي فان الماهية موجودة بها في الخارج وذات الشخص موصوفة بالوجود بحسب
الحقيقة من حيث هي هي وموجودة بالتحصيل بالفعل باعتبار اخذها مع الوجود و
متشخص باعتبار انها متميزة ومتخصص باعتبار اخذها مع ما به التميز ومعنى تحصيل الشخص
تحصيل الماهية به ومعنى زوال انعدام الماهية بتفسخه وارتفاعه بالمرة وتحصيل
الصورة العلمية عبارة عن تحصيل الماهيات بصورها حتى يكون صورا علمية كما
ان ايجاد الاشخاص الخارجي عبارة عن ايجاد الماهية في الخارج حتى يكون اشخاصها
خارجية وبالجملة الايجاد في الخارج والتحصيل في الذهن عبارة عن جعل الماهية
شخصا وصورة ولو كان الايجاد والتحصيل يتعلقان بالشخص والصورة
بالذات يلزم ان يتشخص الشخص ويتصور الصورة مرة اخرى فيلزم منه تحصيل
الحاصل ثم الصورة يطلق على العلم والمعلوم وعلى ذاتها الموجودة في الذهن

بحسب الحقيقة واذا اطلقت اطلقت على العلم او المعلوم يكون المراد من ذي الصورة
هو ذات العلم والمعلوم الموجودة في الذهن بحسب الحقيقة واذا اطلقت على ذات
العلم والمعلوم مع قطع النظر عن علميتها ومعلوميتها يكون المراد من ذي الصورة
نفس الماهية بلا اعتبار وجودها في الذهن او الخارج وبما ذكرناه ظهر ان الحصول
في العقل الذي اعتبر في مفهوم العلم حيثية معتبرة في حقيقة العلم وعلمية ذات ليست
باعتبار تلك الحيثية وبهذا الاعتبار كان العلم من الاعتبارات الذهنية وهذا الحصول
المأخوذ في حقيقة العلم ليس بمعنى وجود العلم في الذهن بل بمعنى وجوده في الذهن
انه اذا لوحظ الصورة بهذه الحيثية لا يحكم العقل له الوجود خارج الذهن هذا
على تقدير ان يراد من العلم الصورة بهذه الحيثية واما اذا اريد من العلم نفس
الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن بالفعل بلا اعتبار حيثية حصولها فيه يكون ذلك
الحصول بمعنى حصول العلم في الذهن ولا يلزم على كلا التقديرين حصول الشيء و
وجوده جزءا من ذات الشيء اما على الاول فلما بيناه واما على الثاني فظ على هذا
التقدير ولزوم تحصيل الحاصل من اكتساب العلم على ما ذكره الشارح فليس الا لاجل ان
ان الصورة موجودة في الذهن البتة وان لم يعتبر في ذاتها حصولها فيه لا لان
حصولها فيه معتبر في ذاتها ومفهومها والفرق بين العلم بالمعنى الثاني وبين سائر
الاعتبارات الذهنية ان هذه الصورة الموجودة في الذهن وان كانت موجودة
فيه بذاتها كسائر الاعتبارات لكن باعتبار كونها صورة للغير بخلاف سائر الاعتبارات
الموجودة في الذهن بذاتها ولذا كانت الصور من حيث انها صور على الاطلاق
اي سواء كانت صور اعراض او صور جواهر وصور الاعتبارات العقلية معقولة
مجردة قائمة بنفسها بحسب الوجود الذهني وان كان نفس بعض الماهيات التي
تلك الصور لها غير قائمة بذاتها بحسب ذلك الوجود غير قائمة بذاتها كماهية الامكان
فانها بحسب وجودها بذاتها في الذهن غير قائمة بنفسها بل يوجد فيه صفة لماهية الممكن
بخلاف صورتها من حيث صورة فانها قائمة بذاتها في وجودها الذهني لا يكون نعتا

صفة للغير وسائر الاعتبارات الذهنية وحدث فيه بكونها صفة للغير لان الامور الموجودة
في الذهن اذا لم يكن صورا للغير يكون معقولات ثانية تابعة للمعقولات الاول ثم
انه ربما يحصل في الذهن صورة ما ينكشف بها ماهية ما عند العقل بحيث يتمكن من الحكم عليها
بلا كون ذات تلك الماهية موجودة في الذهن بحسب الحقيقة بسبب حصول تلك الصورة
فيه بل الموجود بها ماهية اخرى بلا كون تلك الماهية الاخرى بسبب ذلك الوجود الذهني
منكشفة عند العقل بحيث يتمكن من الحكم عليها ومن هذا علم ان العلم وان كانت صورة
حاصلة في العقل لكن تلك الصورة ربما يكون علما لما ليس له طريق الوجود الذهني
لماهية اخرى وهي الموجود بها في الذهن لا لما هي علم له وانما يكون علما له للعلاقة الكائنة
بين الماهيتين بحيث يكون وجود تلك الماهية الاخرى في الذهن بصورته الذهنية
سببا لمعلومية الاولى بلا كونها موجودا في الذهن بحسب ذاتها بسبب حصول صورتها
المتطابقة لها في الذهن كما في العلم بالشئ من وجه كالعلم بالانسان بالضاحك
مثلا فان الموجود بصورة الضاحك هو حقيقة الضاحك لكنها قد يعلم بها بجعلها
وجها له ومن ههنا ظهر ان العلم بالشئ لا يقتضي وجوده في الذهن بحسب ذاته وحقيقته
بل يكفي فيه وجود وجه من وجوهه في الذهن نعم منه في علمه بكنهه وفي هذا الصورة
ايضا العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان صورة الوجه
من حيث حصولها في الذهن علم ومن حيث انها يتميز للذهن على وجه كونها مرآتا
لذي الوجه وعنوانا له معلوم وقد يطلق المعلوم على ذي الوجه ايضا لكونه متميزا
عند العقل بذلك الوجه لكن المعلوم بحسب الحقيقة هو الوجه ايضا لكن على وجه كونه
عنوانا لما هو وجه له لا عنوانا لحقيقة نفسه فانه لو كان كذلك يكون علما بالوجه لا علما
بالشئ من الوجه فان قلت اذا الصورة موجودة في الذهن ومتطابقة لذي
الصورة ومتحدة به في الحقيقة التي بعضها من الحقايق الخارجية مع ان كل موجود في
الذهن اعتباري فيلزم منه ان يكون الحقايق اعتبارات عقلية قلت الموجود في
الذهن انما يكون اعتباريا محضا اذا لم يكن صورة للغير واما اذا كان صورة له

فاعتبارية

فاعتبارية وحقيقية تابعتان لما هو صورة له فالموجودات في الذهن بحسب
ذواتها لا بكونها صورة للغير امور اعتبارية محضة يعتبرها العقل من عنده ولا من
الغير كما اذا كان الموجود فيه صورة للغير فافهم وقد تبين مما حققناه ان
نسبة ما في الذهن من الصورة العلمية الى الماهيات التي هي صورة حقيقية
لها في وجودها الذهني كنسبة الاشخاص الخارجية اليها في وجودها الخارجي
لكن الشخص الخارجي من حيث هو شخص باعتبار اخذ الوجود معه لا وجود له
في الخارج وهو ظ ولا وجود له في الذهن ايضا لان الجزئي الخارجي من حيث
هو جزئي لا يحصل في الذهن وهو ايضا ظ ولا وجود له في الحس ايضا لان
الموجود فيه شبح ومثال منه لا ذاته وهذا الشبح والمثال عرض خارجي
حال في القوة الحاسة حاكية له فمعلوميته بحسب حقيقته الخاصة الجزئية ليس الا بطريق
العلم الحضوري او بطريق العلم بنحو كلي منحصر في ذلك الشخص لا يقال اذا لم يكن
معلوما فكيف يمكن ان يحكم عليه بهذا الحكم لانا نقول يكفي فيه كونه محسوسا بمثاله
او معلوما بالعنوان الكلي ولا يلزم في هذا الحكم ان يكون معلوما بخصوصية حقيقة ذاته
الجزئية وقس على ما ذكرنا في العلم حال الاحساس فان الشبح الحاصل في الحس
باعتبار وجوده فيه موجود خارجي وباعتبار انه ينكشف بحصوله فيه تلك الصورة الحسية
التي هي عبارة عنه بحسب الحقيقة وان كان بينهما فرق بالاعتبار احساس وباعتبار انه
هو المنكشف في الحقيقة لانه عين الصورة المنكشفة محسوس وقد يطلق المحسوس
على ما في الخارج كما يطلق المعلوم في العلم بالوجه على ذي الوجه لكن المحسوس بحسب
الحقيقة ايضا هو ذات الشبح والمثال الحاصلان في القوة الحاسة وباعتبار انه ام
حاك لما في الخارج يسمى صورة لكن فرق بينه وبين العلم فان الصورة في العلم عين ذي
الصورة ومتحدة به بحسب الحقيقة وان كان بينهما فرق بالاعتبار بخلاف الاحساس
فانه مخالف لما هو صورة له بحسب الذات والحقيقة لانه عرض حالة في القوة الحاسة بخلاف
ما في الخارج الذي يحكيه ويسمى باعتباره صورة وبهذا التحقيق الذي ذكرناه في حقيقة

العلم الكل الشبهات الفاسدة والتوجيهات الكاسدة في مباحث العلم خصوصا الشبهات
الواردة على قول الشريف فالمكتسب هو المجهول الخ فليتدبر قوله اى الطرف الاول والمنطق
قال في الحاشية رجوع الضمير الى الطرف الاول هو المناسب بمتن الكتاب فانه قال
الطرف الثاني اربعة اقسام ثم قال الطرف الاول في المنطق وهو قسمان
ورجوعه الى المنطق اقرب الى قول الشارح ولما كان الحاجة اليه ويتجه
عليه لحجب النظام الخ اى لا يلزم حقيقة لان امثال ذلك مساهلة في العبارة
والمقصود معلوم اقول الظاهر ان هذا الكلام من الشارح توطئة وتبيان
لحصر الطرف الاول في قسمين فالاقرب الى قول الشارح ايضا رجوعه الى
الطرف يظهر ذلك بالتامل في سياق الكلام فانه في صدد بيان ترتيب الابواب
وتعداده وحصره فكانه قال قدم الطرف لكونه في المنطق والمنطق مقدم و
حصره في قسمين لانه لما كان الخ قوله اى المجهولات من جهة التصور لا يقال معنى
اكتساب المجهول من جهة التصور والتصديق ليس الا تحصيل ذلك التصور والتصديق
فيعود المحذور لانا نقول اكتساب التصور الحاصلة بغير ذلك الاكتساب تحصيل للحاصل
دون اكتساب التصور الحاصلة بهذا الاكتساب فالعبارة اذا ابقيت على ظاهرها يفهم
الاول واذا اولت بما اوله الشارح به يفهم منها الثاني كما لا يخفى على المتامل
وبهذا لا يحتاج اليه في قوله وهي اما ان يطلب تصورها الخ لان المتبادر منه
هو المعنى الثاني بسبب اضافة التصور والتصديق الى المجهولات بخلاف
العبارة الثانية فان التصور والتصديق فيها ليسا بمضافين اليها فافهم قوله
لم يستقم الانحصار انحصار العلم في القسمين او انحصار المنطق المتفرع على قوله
وهي اما ان يطلب الى اخره بقوله لا جرم الخ لانه اذا اريد من التصور و
التصديق ههنا ما من شانه ان يراد منهما في المتفرع عليه ذلك المعنى ايضا
على ما لا يخفى على المتامل في السياق واذا اريد منهما ذلك المعنى هنالك لم يستقم
الانحصار الا بما ذكره الشريف فلا بد ان يؤول طرحا لمؤنة التطويل

وظهور الانحصار من اول الامر بلا احتياج الى مقدمات مطوية وايضا الملائم لتشطر
اعني قوله ولما كان هو هذا التاويل على ما لا يخفى قوله لانحصار المعلوم الخ انحصار
العلم في القسمين لانحصار ذات المعلوم فيما يتعلق به ذانك القسمان واما انحصار
مفهوم المعلوم فيهما فلا لانحصار العلم فيهما فلا ينافي ما ذكره ههنا تفريع انقسام المعلوم
على انقسام العلم فيما سبق بقوله فكذا الخ وكذا الحال في قوله وهي متعلقة بالمجهولات
اى بذوات المجهولات لا الموصوفات بوصف الجهل لان تقسيمها تابع
لتقسيم الجهل على ما ذكره سابقا بالتفريع عليه بقوله كذلك المجهول الخ فقوله فيما
يتعلق بالمجهول اى بذات المجهول قوله لما مر انفا من ان تمايز الاعدام و
تقسيمها بالملكات فاذا كان تقسيم الملكات باعتبار شيء يتعلق به يكون تقسيم
الاعدام ايضا باعتبار ذلك الشيء لحجب تعلقها به وذات المعلوم وذات المجهول
شيء واحد يقال له ذات المعلوم باعتبار تعلق الصورة الحاصلة بالفعل به و
يقال له ذات المجهول باعتبار تعلق الصورة التي من شانها الحصول به التي اعتبر
فيها عدم حيثية العلمية وهي الحصول بالفعل وبهذا الاعتبار صح اعتبارها عدم
الملكة لا لمجرد انها صورة فالمراد مما يتعلق بالمجهول الصورة التي من شانها ان
يرتسم في الذهن فافهم ولو ترك قوله لما مر انفا واكتفى بقوله فكذا الحال فيما
يتعلق بالمجهول لكان احسن لان ذات المجهول لكونها عين ذات المعلوم
منقسمة الى القسمين ايضا فالمتعلق به وهو ذات الصورة التي من شانها ان
يرتسم ينقسم بالضرورة باعتبار هذين القسمين بلا اعتبار جعلها عدم ملكة العلم
بالكيفية المذكورة قوله وقوله ههنا لفظة القول تقع على المفرد والمركب
بحسب الحقيقة على ما ذكره اهل اللغة فيصح اطلاق القول على لفظة ههنا وان كانت
كلمة واحدة على انها مركبة من ها التنبيه واسم الاشارة قوله اشارة الى
ان المقدمة تطلق على معنيين المشار اليه هو ان لها معنى اخر غير المذكور
ههنا واما ان ذلك المعنى واحدا او اثنين فليس بمشار اليه فقوله معنيين

[illegible]

بيان بحسب الواقع وليس من جملة المشار اليه ههنا بهذا **قوله** او حجة هذا تردد منه
في مفهوم المقدمة بحسب هذا المعنى لا تنويع فلفظة او ليست للتنويع بان يراد
بالحجة ما عدا القياس لان التنويع انما يراد منها فيما اذا لم يمكن ان يجمع
القسمان في تعريف واحد كما في تعريف المستثنى وتعريف الاسم بانه ما يجرد
عنه او في معناه وههنا يمكن الجمع بان يقال المقدمة هي القضية التي جعلت جزء
الحجة لكن يحتمل ان يكون للتنويع بحسب الاصطلاح ليكون اشارة الى الاصطلاحين
احدهما استعمال المقدمة بالمعنى الخاص والثاني استعمالها بالمعنى العام من
الاول وانما جعلهما معنى واحدا للمناسبة بينهما واحتمال تفرع احدهما عن
الاخر بالنقل والمجاز ويحتمل ان يراد من لفظة او تعميم اطلاق المقدمة على كل
قضية جعلت جزء الدليل مطلقا وذكر القياس اولا لشرفه وظهور اطلاق
المقدمة على اجزائه وهذا كما يقول الآن انسانا او حيوانا اي ايا ما كان من انواع
الحيوان يحصل به غرضنا وانما ذكرت الانسان لشرفه ولظهور الغرض فيه وهذا
وجه حسن **قوله** وكان هذا الثاني الظاهر ان لفظة كان من الحروف المشبهة
لا كان التي قصة وانما قال كان الدال على الشك لانه يمكن ان يراد ما يتوقف
عليه صحة الدليل الشرائط فقط اعني غير الجزء بناء على ان الظاهر ان جزء الشيء
يتوقف عليه ذات ذلك الشيء لا صحته فيكون بينه وبين السابق المباينة
وايضا يحتمل ان يراد من الصحة الصحة بحسب الواقع على ما هو المتبادر فلا يصدق
المعنى الثاني على المقدمات الكاذبة ح فلا يكون بينهما عموم مطلق بل عموم
من وجه واما اذا اريد من الصحة اعم مما هو بحسب الواقع او بحسب الغرض
بملاحظة عموم غرض الفن للادلة الصحيحة الكاذبة وقد فسرناها على ما سيجيء
في موضعه يكون بينهما عموم مطلق وقد يترك في تفسير المعنى الثاني قيد
الصحة في بعض النسخ ولعله للقضايا التي جعلت جزء القياس او الحجة وانما
قال هذا الثاني بلفظ هذا لان السابق ثاني ايضا بالقياس الى المعنى الذي

اريد من المقدمة ههنا **قوله** والا لدار اي يلزم توقف الشيء على نفسه الذي
هو حاصل الدور وكثيرا ما يعبر بالدور عن هذا المعنى ويمكن توجيه الدور ايضا بملاحظة
التغاير الاعتباري بين الشروع في العلم والشروع في جزء منه وان كانا واحدا
بحسب الذات فيكون كل منهما متوقفا على الاخر بحسب ذلك التغير فافهم **قوله** توقفه
الظاهر ان يقال الضروري في الشروع تصور العلم بوجه والتصديق بفائدة ما
لكن الحكم قوله توقفه لا لاسم سابقه اعني قوله لا يتوقف ويمكن تصحيحه بدون
الحمل على الاتمام بان يجعل الضروري حال الشروع لا حال الشارع فافهم **قوله**
بوجه من الوجوه اي على وجه الاختصاص وامتيازه بحسبه عن اغياره لا على
وجه عمومه له ولغيره سواء كان ذلك الوجه الخاص صادقا عليه بحسب نفس الامر
اولا كما اذا تصور النحو بكونه باحثا عن الكلمة مطلقا بحسب تخصيص ذلك الوجه به
لا بتعميمه له وللتصرف وسواء كان التصور بذلك الوجه الخاص على طريق النظر
والفكر او على طريق البداهة وانما قلنا على وجه الاختصاص به لان القصد
اليه بخصوصه يقتضي تصوره بوجه ما على وجه الاختصاص لا على وجه العموم والا يلزم
ترجيحه بالقصد اليه من غير مرجح وهو بط بالبداهة **قوله** وعلى التصديق بفائدة
تترتب عليه اي على تصديق فائدة مخصوصة من الفوائد بكونها مترتبة عليه
لا على غيره والا يلزم الترجيح من غير مرجح ولا يلزم في ذلك تصور مفهوم
الترتب واما اعتقاد ان لهذا الشيء فائدة مخصوصة به اي تصور الفائدة
المخصوصة على وجه الاجمال من غير علم بخصوصها فلا يكفي في الشروع في تحصيل ذلك
الشيء لان ذلك الاعتقاد حاصل في غير ذلك الشيء فلا يخص به اللهم الا اذا
انضم اليه مرجح آخر من خارج يخصصه وبذلك المرجح المخصص به يجري ذلك
الاعتقاد العام له ولغيره مجرى تصور الفائدة المخصصة به ان قلت اذا كانت
الافعال الاختيارية مسبوقة بتصديق الفائدة البتة تهدم احد الاصول
الثلثة المقررة عندهم وهي ان ما سوى الانسان من الحيوانات لا يدرك الكلي

قطعا وان لجميع الحيوانات افعال اختيارية ولذا اخذوا في تعريفها التحرك بالارادة و
ان المحمول لا يكون الا كليا وذلك ان سائر الانسان اذا تحرك فاما ان يكون حركته
بالارادة اولا والثاني ينهدم به الاصل الثاني فان كان حركته بالارادة يكون تلك
الحركة مسبوقة بتصديق فائدة والمحمول ان كان كليا يلزم منه ان يكون سائر الحيوانات
مدركا للكلي فينهدم به الاصل الاول وان كان جزئيا ينهدم به الاصل الثالث قلت
لعامة الحيوانات قوة وهمية يدرك بها النافع والضار من حيث انه نافع وضار
وهذا الادراك يجري مجرى التصديق للقوة الناطقة لكونه بحيث اذا فصل يكون عين
التصديق فكانه حالة اجمالية للتصديق وللاشارة الى هذه النكتة اعني كفاية الحالة الاجمالية
في مقام التصديق بالغاية كثيرا ما يقع في لسان الحكماء في هذا المقام لفظ التصور بدل
التصديق فيقولون الشروع في الفعل الاختياري مسبوق بتصور الغاية ثم الادراك
الساذج الجاري مجرى التصديق اكثر منه ما قاله الشيخ من التفطن بكيفية اندراج الاصغر
في الاكبر في انتاج شكل القياس فان مراده منه الادراك الساذج الجاري مجرى يعني
انه لا بد ان يدرك المقدمتين على حيثية تفطن اندراج الاصغر في الاكبر حتى يكون
المقدمتان منتظمتين فتتأتى الحركات الفكرية المعدة للمبادي الى المطلوب فيحصل من الادراك
بهذه الحيثية حالة اجمالية اذا فصلت يكون حاصلها ان هذا مندرج في ذاك فهذه الحالة
الادراكية الاجمالية تجري مجرى التصديق وبهذا اندفع ما توهمه الشريف في شرح المواقف
من الاعتراض عليه بانه بعد ادراك المقدمتين لا يحتاج في الانتاج الى ادراك مقدمة
فكانه فهم من التفطن التصديق نفسه لا ما يجري مجراه على ما حققته ومنه ما يقال في
جواب اعتراض الامام بان التعريف بالعوارض لكونه محتاجا الى العلم باختصاصها
بالمعرف الذي ينقض ذلك الاختصاص العلم به سابقا لا يجوز من انه يجوز ان يتصور
المعرف بالعوارض على وجه اختصاصها به من غير سبق التصديق بان هذا مختص
بذاك والادراك بهذا الوجه حالة اجمالية اذا فصلت يكون هذا التصديق فيجري مجراه
ومنه نفس الاذعان المسمى بالتصديق فانه حالة ادراكية اجمالية اذا فصلت يكون عين

التصديق

التصديق المنفصل بان النسبة واقعة اوليست بواقعة فيكون نفس التصديق اي
الاذعان مطلقا جاريا مجرى ذلك التصديق المفصل وليست نفسه والا يلزم التسلسل
وامثال ذلك لا تحصى كثيرة فلا تغفل ان قلت ان لكل شروع فعل اختياري اذا كان
مسبوقا بالتصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما يلزم ان يكون القصد الى تحصيل ذلك
التصور والتصديق آخرين وهلم جرا فيلزم التسلسل قلت متعلق التحصيل والشروع
بالاختيار هو الشيء ما عدا ذلك التصور والتصديق كالشروع فيه وهما كمرآة الملاحظة
في هذا الشروع ولا يتعلق بهما القصد والاختيار بالاصالة بل هما مما يحصل من المبادي
السابقة على طريقة الايجاب نعم يجوز ان يكونا ايضا مطلوب التحصيل اذا تعلق بها قصد
مستأنف فيكونان من الامور التي يطلب تحصيلها بالقصد والاختيار فلا بد فيهما
من التصور والتصديق المذكورين لكن لا على طريق الاختيار بل يجوز ان يكون على طريقة
الايجاب وبالجملة يجب ان يكون الانتهاء الى تصور وتصديق حاصلين لا على طريق
الاختيار لئلا يلزم التسلسل ويتضح ما ذكرناه من حال الصورة العلمية فانها من حيث انها
مرآة لمعلومها يكون معلومها مطلوبا بالتحصيل ومحصلا بها لا هي نفسها نعم اذا توجه اليها قصد
مستأنف يكون مطلوبة بالتحصيل ومحصلة لصورة اخرى كذلك وهلم جرا فلا نسبة الى الصورة
المرآتية تحصيل وتعلق قصد واختيار وقس عليها حال التصور والتصديق اللذين لحق
بعدهما فافهم فانه دقيق قوله سواء كان جازما او غير جازم اي في ترتيبها واختصاصها
او اختصاص مرجحها المنضم اليها من خارج وكذا الحال في قوله مطابقا او غير مطابق
قوله واما تصوره برسمه اي بوجه اخص الصادق عليه يجب الواقع
بطريق الاستفادة قدم الاستفادة على الافادة مع ان المتعارف
تأخيرها عنها اشارة الى ان تعلق البصيرة بالاستفادة ازيد واقوى وقوله بطريق
اما متعلق موجب او بالشروع وكلاهما صحيح فتدبر والمراد من الافادة والاستفادة
اعم من الافادة والاستفادة الواقعتين في مسائل الفن وافادة المعاني التصورية

[illegible]

والتصديقية الكاسبة للمطالب **قوله** ولا برهان الاشارة منه الى جواب سوال مقدر
وهو ان الجواب بهذه الامور الاربعة بصيرة في الشروع لا يستلزم ان يتوقف عليه
الشروع على بصيرة اذ يجوز ان يكون اشياء اخر غير هذه الامور موجبة للبصيرة
وتقرير الجواب ظاهر **قوله** على سبيل الخطابة اي الذي يكفي فيه الظن والتخمين **قوله**
فتدبر اي في ان ما ذكر في امثال هذا المقام يكفي فيه طريق الخطابة ولا تكن من
الذين يطلبون البرهان على الكفار المقدمة في ثلثة او اربعة والكفار البصيرة في مرتبة
حتى يصح جعل تلك الامور مقدمة وحصرها فيها فيكون كالناقة العمياء لا تضع موضع
وضع القدم فيجاهدها اي لا تسلك على العمياء من غير تميز في وضع الشيء موضع
اللائق به **قوله** في توقف القسم الثاني على كل منهما فيه مسامحة والمقصود واضح و
وايضا يمكن ان يقال ان كلا منهما يتصف بان القسم الثاني يتوقف عليه وعلى صاحبه
قوله لان التصديق يتوقف الح جعل توقف موضوع القسم الثاني توقفا له اذ هذا
القدر يكفي في المقام الخطابي ثم لم يقنع بهذا المقدار فكتب حاشية في هذا المقام لتوجيه
كلامه على وجه آخر فقال فقد يتوقف اكتساب التصديق على اكتساب التصور اذا كانت
تصوراته كسبية انتهى فكانه حمل قوله لان التصديق الح على ان التصديق وجعل يتوقف
قضية مهملة فعلى هذا يكون اكتساب التصديقات بمسائل القسم الثاني موقوفا على اكتساب
تصورات اطرافها عند كونها كسبية وقانون اكتساب التصورات انما يعرف من القسم الاول
فيكون معرفة القسم الثاني موقوفة على معرفة القسم الاول **قوله** ولولا ما حق العبارة
ان يقول ولولاه اي لان الضمير الواقع بعد لولا يجب ان يكون منفصلا مرفوعا
بالابتداء وقد مر مثله في عبارة الشرح ايضا **قوله** العلوم اما نظرية شارح
في العبارة حيث اورد الجمع مقام المفرد الا ان هذا الشارح قد كثر وقوعه في كلامهم حيث
يوردون لفظة الكل في مقام التعريف والتقسيم ولعل النكتة فيه هي الاشارة الى ان
الطبيعة مع افراده تعريفه كذا او تقسيمه كذا اي لا يخرج افرادها عن هذه الاقسام **قوله**

ويسمي آلة الظاهر ان يقال الآلات ان يقال هذه النسبة كالنسبة في احمري في موضع
الاحمر قصدا للمبالغة **قوله** بل كانت مقصودة بذاتها وان كانت وسيلة لتحصيل شيء
آخر كبعض المقاصد بالذات الذي يتوسل به الى مقاصد اخرى **قوله** فالمنطق الح وقول
الشيخ في الاشارات الغرض من المنطق ان يكون عند الانسان آلة قانونية تعصم مراعاتها
للذهن عن ان يضل الح وان كان يوهم كون المنطق غاية لنفسه الا انه مسامحة في العبارة
والمراد منه ان الغرض من المنطق هو العصمة بمراعاته عن ان يضل في الفكر **قوله**
ذهني اي ينسب اليه باعتبار الصدور عنه بناء على ظاهر الحال كالحركات الفكرية فانها وان كان
يقال لها انها فعل النفس لكن نظر التحقيق يعلم انها حصولات التصور العلمية على وجه التعاقب
الشبيهة بالحركة المتحرك فتعلق المتعلق بكيفية العمل على التشبيه الكافي في امثال هذا
المقام فعقولا او خارجي معناه الصادر عن المبادي الخارجية التي هي غير الذهن **قوله** في
الحكمة العملية اي كما كان العمل موضوعا في الحكمة العملية على ما هو المتبادر من السوق وعلى
ما هو التحقيق في موضع الحكمة العملية وما وقع من ان موضوعها هو الفعل الانسانية فبناء
على المسامحة ولو بنى الكلام على هذه المسامحة يكون المعنى كما ان العمل ليس بموضوع في
الحكمة العملية **قوله** بخلاف علوم الخياطة العلوم التي لا تحصل الا بالمزاولة هي المختصة
باسم الصناعة في عرف العامة واما في عرف الخاصة فالصناعة اسم لما يتعلق بكيفية العمل
مطلقا وقد يستعمل بمعنى الفن مطلقا **قوله** حصولها انفسها اي انفسها باعتبار حصولها هذا
على قراءة انفسها بالجر واما على قرائتها بالرفع بدلا من حصولها فلا حاجة الى التاويل
فافهم **قوله** فاللازم من كون الشيء غاية لنفسه الح ان قلت ما ذكره لا يكفي في كون
الشيء غاية بل لابد في الغاية من ان يكون متصورا مترتبا على الغاية اذ المراد من الغاية هنا
العلة الباعثة على الفعل المترتبة عليه ولا ريب بين الشيء ونفسه فكيف يكون الشيء غاية لنفسه
قلت يكفي في ذلك التغاير الاعتباري والتغاير الحقيقي انما يجب فيما اذا كان ذو الغاية
وسيلة لغير غير مقصود في نفسه على انه يكفي في المعلولية التغاير على ما حقق في
موضعه وما يقال من ان نفس الشيء في مثله غاية لتحصيله ففي غاية البطلان

لان تحصيل الشئ وسيلة فى ترتب الغاية عليه فلا يكون مقصودا فى نفسه حتى يكون تصور الغاية
المترتبة عليه باعثا على تحصيله لان ذا الغاية ما يطلب بالتحصيل فلو كان التحصيل ذا الغاية
يتعلق به تحصيل آخر فلا يكون تحصيلا لشئ بل شيئا مقصودا فى نفسه مطلوبا بالتحصيل
فلا يكون ما هو غاية له غاية التحصيل بل غاية لشئ مطلوب بالتحصيل اذ تحصيل الشئ من حيث
هو تحصيل له لا يكون مطلوبا بالتحصيل وهو ظاهر ثم تصور الغاية كما يجب فى تحصيل الامر الخارجى
الذى قصد الشروع فيه بالاختيار كذلك يجب فى تحصيل الامر الذهنى والعلوم المدونة
من قبيل ثم انه يكفى فى وجوب الغاية للشئ ان يكون معداته امرا اختياريا وكل من
الافعال الاختيارية المشروع فيه لاجل تحصيل المط الذى له غاية فوسيلة وآلة فى
حصوله فلا يكون مقصودا بالحصول فى نفسه ولا يلزم له غاية على حدة نعم اذا لم يكن
آلة لحصول المط بالذات بل يكون نفسه مطلوبا بالذات يلزمه افعال ومعدات اخر شرع
فيها بالاختيار فى تحصيله فيكون له غاية تجب ذاته وذلك ان تقول كون الشئ غاية لنفسه
كناية عن سلب الغاية كما يقال لا نظير له الا نفسه قال الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من
النساء الا ما قد سلف ويؤيد هذا الوجه ظاهر عبارة الشرح حيث قال ولما كان المنطق علما
آليا يكون له غاية اذ التقييد بما قيد به التعريف من قوله اى مغاير له غير ظاهر قال الشارح
وكما ان غاية المنطق الخ يعنى ان معرفة غاية المنطق من حيث انها غاية مترتبة عليه سواء
ترتب فى الواقع اولا على ما يقتضيه السياق فعلى هذا يكون المذكور فى الكتاب من غاية المترتبة
عليه فى الواقع لتحصيل ما هو الواجب مع افادة البصيرة قوله ان العلوم اى التصور التى من
شانها ان يوجد وقوله قد يوجد وقوله تعلقت معناهما ظاهر الخ ويمكن ان يراد منها
التصور المتعلقة مناسبا لما ذكره فى السؤال ومعنى قوله قد يوجد ان العلوم ماخوذة بالوجود
فى الذهن بذواتها وقوله كما اذا تعلقت على معناه كما اذا حصلت لك الصورة التى من
شانها الحصول وحصولها يكون علما اى حاصلا فى الذهن بالفعل يجب ذاته وكذا قوله فان
ذلك العلم قوله لا بذواتها بل بصورها وان كان يجب الاجمال ثم تلك التصور فى حد ذواتها
حاصلة فى الذهن بذواتها ايضا قوله كما اذا تصورت علما الخ ولو كان على سبيل الاجمال

ومعارض من عوارضه وقد بسطنا القول فى تصور علم مخصوص من العلوم المدونة فى حواشى
المفتاح فليطلب منها قوله من حيث انها غاية له اى يلاحظ ذات الغاية على وجه ينبئ
عنا انها غاية له وهو تصوره على وجه التصديق بترتبها ولا يلزم منه ان يتصور مفهوم
مفهوم الغاية ومفهوم الترتيب قوله الا تصور غاية المنطق دون ذلك التصديق اى ما يفيد
تصور غاية المنطق لا ما يفيد ذلك التصديق لان ذكر التصور والتصديق عبارة عن ذكر
ما يحصلان منه قوله اذ لو ذكر برهن عليه لانه نظرى وذكر التصديق النظرى لا يكون
الا بذكر ما يفيده وهو البرهان واولا ذكر البرهان فلا ذكر له لا يقال عدم الذكر معلوم بالبداهة
لمن ينظر فى الكتاب فلا حاجة لقوله اذ لو ذكر الخ لانا نقول المعلوم بالبداهة عدم ذكره
بالاستقلال والصراحة واما عدم ذكره مطلقا وان كان ضمنا وتبعا فلا قوله قلت
لا حاجة الخ حاصله ان ذكر هذا التصديق بذكر البرهان عليه وان كان نظريا لانه لا حاجة
فى افادته الى برهان فان من تصور الى آخره فهذا التصديق فى ضمن ذلك
التصور بلا حاجة الى البرهان وقوله وكيف لا اى كيف لا يكون مذكورا بلا حاجة الى
البرهان فانه مذكور فى ضمن تصديق الحاجة وبرهانه برهان عليه فلا حاجة الى برهان
مستقل له وهذا جواب آخر واثبات لذكره بما بعده بلا حاجة الى البرهان عليه
ان قلت تصور الشئ بمفهوم لا يوجب صدقه عليه قلت هذا التصور بهذا المفهوم
انما نشأ بعد اثبات صدقه عليه يظهر ذلك بالنظر فى سياق الكتاب فكان الشريف
لاحظ هذا المنع وان كان يمكن ان يجاب بما اجبناه فذكر جوابا آخر اوضح من الاول
قوله فان لفظ الحقيقة الخ اعلم ان المفهوم ما يقصد من اللفظ سواء كان موجودا او
معدوما والماهية ما به الشئ هو هو وهو باعتبار حصوله فى الذهن يسمى ماهية مشتقة
عما هى سواء كان مفهوما من اللفظ اولا وموجودا فى الخارج اولا وباعتبار وجودها
فى الخارج يسمى حقيقة قوله انما يطلق على الموجودات اى الطبايع الموجودة وان
كان وجودها بحسب افرادها يمكن ان يراد من الموجود هنا ما يوجد بحسب ذاته لا
بحسب ظله فالموجود فى الذهن بذاته الذى بمنزلة الموجود الخارجى يمكن ان يطلق

تحلیه لفظ الحقیقة ولو یجب المجاز فلا حاجة فی رفع السؤال الذی اورد علی الشارح
علی ما سنذکره عن قریب الی جعل کلامه مجملا قوله له مطلبان خصهما بالذکر لتعلق الغرض
بهما والا فالمطالب کثیرة علی ما بین فی مباحث البرهان من علم المنطق والمطلب
بفتح المیم وضمیر به اما راجع الی لفظة ما ولفظة هل واما راجع الی المطلب علی وجه التسامح
والاسناد المجازی فلا حاجة لتصحیح الضمیر الی جعل المطلب بکسر المیم اسم الآلة قوله
یطلب التصور ای المجهول التصوری المشعور به بوجه خاص لیصح الطلب وقس علیه
قوله ویطلب به التصدیق قوله مع قطع النظر ای مع عدم العلم لا ما یعلم انطباقه
ویقطع النظر عنه قوله والطالب له ما الشارحة له المطلوب بما الشارحة الحقیقیة
الاسمیة اعنی تمام ما اعتبر فی مفهوم الاسم فالمقول فی جوابه هو الحد الاسمی التام
الشارح لما اعتبر فی مفهوم الاسم والاجاب بالحد الاسمی الناقص ولا بالرسم
الاسمی تاما کان او ناقصا وکذا المطلوب بالحقیقة تمام طبیعة موجودة فی الخارج
فالمقول فی جوابه الحد التام الحقیقی لا الناقص ولا الرسم مطلقا واما التعریف اللفظی فانه
وان کان یقع فی جواب ما لکنها لا یوضع له اللفظ لحقیقة الشیء فکان المعانی حقایق الالفاظ
لکونها الالفاظ لکونها قوالب لها الا انه لما کان ذلک التعریف جاریا مجری التصدیق
لان الغرض منه لیس تحصیل التصورة الساذجة المجهولة الخالیة عن التصدیق کما
فی الحد و د الاسمیة والحقیقة لم یعد من مطالب ما لان المط به فی الحقیقة هو التصورة
الساذجة المجهولة و وقوع التعریف اللفظی فی جوابه بناء علی ام التشبیه فلم یکن
جوابا له لیجب الحقیقة فلم یعده منه بل التعریف اللفظی لا بد ان یقع فی جواب ای شیء
لان التعریف اللفظی لتعیین المفهوم بعد العلم به فالمجهول فی الحقیقة کون مفهوم اللفظ
ای شیء هو مما هو معلوم لک فالمط فیه التعیین فلا بد ان یسئل بای لم التعریف اللفظی لجواز
ان یکون قبل العلم بوجود المفهوم وبعدها قوله یطلب به التصور اراد بالتصور
التصور الحدی الذی هو احد مطالبه الثلثة وقسمه الی قسمیه ولم یذکر باقی المطالب
لکونه غیر مناسب للمقام ولیس مراده حصر مطلبه فی هذا التصور الا ان الاظهر ان یقال

الذی

الذی قد یطلب به التصور الحدی وهذا التصور علی قسمین وانما قلنا ان مطالبه
ثلثة لانهم صرحوا بان المقول فی جواب ما هو ان کان بحسب الخصوصیة المحضة فهو
الحد وان کان بحسب الشرکة المحضة فهو الجنس وان کان بحسب الخصوصیة والشرکة
معا فهو النوع قوله اعنی تصور الشیء الذی علم وجوده ای تصورا بالکنه علی
ما سیصرح به قوله بوجود الشیء الخ وقد یکون المط الا وجود فی الهلیتین لکنه یطلب
فی صورة طلب الوجود ولیس له اداة الطلب بالاستقلال قوله والی التصدیق
بثبوته لغیره والتصحیح ان یقال وعلی التصدیق بوجوده علی حال تثبت علی ذلک
قولهم الهلیة المرکبة لان ترکیب الوجود انما هو فی جانب المثبت له لا فی جانب
الثابت لانه یجوز ان یثبت الشیء لغیره بلا ثبوت له فی نفسه فلا معنی لترکیب الهلیة
ح بل یلزم منه ان یکون الهلیة المرکبة للشیء بدون الهلیة البسیطة له وهذا
خلاف ما صرحوا به قال الشیخ فی النجاة مطلب هل یتعرف به الایجاب والسلب و
بالجملة التصدیق وهو اما مطلب هل مطلقا کقولنا هل الله موجود وهل الخلاء موجود
وانما یتعرف به حال الشیء فی الوجود المطلق وعدم المطلق واما مطلب هل
المقید کقولنا هل الله خالق وهل الجسم محدث وانما یتعرف به هل الشیء اما بوجود ذی
مثل هل زید موجود او بوجوده علی حال مثل هل زید قائم والاول هل البسیط
والثانی هل المرکبة وعلی هذا فالهلیة البسیطة مقدمة علی المرکبة بالضرورة قوله
ولا شبهة فی ان مطلب ما الخ اذا علم مطلب ما الشارحة من الحد الاسمی والرسم الاسمی
تامین کانا او ناقصین ومن الوجوه البدیهیة ای ما من شانه ان یکون مطلبا
من هذه الامور وان کان الحال فی شان الطلب مختلفا بحسب الاشخاص وان کان
ذلک التعمیم مما خلاف الظ وخلاف الاصطلاح تندفع السؤال بان مطلب ما الشارحة
الذی هو عبارة عن الحد الاسمی التام لیس بمقدم علی هل البسیطة اذ یکفی فیه
تصور الشیء بحده الناقص ورسمه الاسمیین لکن یرد علیه ان یقال ان فی کل
مطلب لا بد ان یکون المط مشعورا به بوجه خاص من الوجوه الخاصة بحیث

يمكن الطلب به ولو بكونه مفهوم هذا اللفظ المخصوص والا لم يتيسر الطلب لان الطلب
يقتضي سبق تصور المط على وجه يتمكن من الطلب فالتصور بالوجه الذي لا بد في الطلب
بما الشارحة ومقدم عليه على مطلبه عاما للامور الاربعة على خلاف الاصطلاح يكفي في
مطلب الوجود بهل البسيطة فلا يتقدم ضرورة بالمطلب ما الشارحة على عمومه ايضا
على مطلب هل البسيطة ومطلب ما الحقيقة ويمكن ان يقال ان هذا التصور ايضا يمكن ان
يكون مطلبا باعتبار وان كان مبدا المطلب باعتبار آخر بحسب اختلاف الاشخاص
على انه يمكن المراد من مطلب ما الشارحة التصور مطلقا سواء كان من شانه المطلوبية
او لم مطلب ما الشارحة للاسم مقدم على مطلب ما الحقيقة لكونه متقدما على ما يتوقف
عليه مطلب ما الحقيقة اعني مطلب هل البسيطة وهو متقدم على مطلب هل المركبة ايضا لان
السؤال عن كون الشيء على حال يقتضي سبق تصور ذلك الشيء بحسب وجوده في نفسه
والتصور على هذا الوجه موقوف على التصديق بالوجود في نفسه وهو موقوف
على التصور بحسب الاسم واعلم ان الشيخ اورد في الشفاء ان مطلب ما الشارحة مقدم
على الهلية وكان مراده هو التقديم على طريقة الاستحسان وفهم الشريف منه التقدم
الضروري فكاد ان لا يتم كلامه الا بتعسف لا يرتكبه العاقل فضلا عن الفاضل قوله
ولا ترتيب ضروريا لحسب اذا كان لما يسال عنه بالهلية المركبة ماهية حقيقية لا يلزم
ان يتقدم تصوره بحسب الحقيقة على السؤال بهل المركبة الا بحسب الاولى والاليق قوله
بل يستدل له اي قلت توقف الشيء الثابت على الشيء لا يقتضي ثبوت ما يتوقف عليه
لان الاشيا الموجودة ربما يتوقف على الامور العدمية قلنا هذا ايضا من جملة المجادلات
التي يقصد بها توجيه الامور المذكورة في اوائل كتب هذا الفن قوله على وجود المنطق في
الخارج من فرض الكلات موجودات خارجية لكونها متعلقة لما هو في الخارج لا يقتضي
فرض وجود المنطق في الخارج لان موضوعه امور ذهنية فلا تعلق له لما هو في
الخارج حتى يتوهم وجوده فيه ايضا قوله فاجاب الشارح في حواشيه على الشرح
لكن هذا الجواب ينافي ما ذكره في بحث الكلي من ان التصورات العلمية موجودات خارجية

١٢١

قوله وما يتوقف عليه كتقسيم العلم وغيره مما يبتني عليه بيان الحاجة قوله ليكون
صنعته اي بحسب الصنعة بالضرورة الى جعل الكلام مخلا قوله كما ان موضوعه ايضا
كذلك اورد هذا الكلام اشارة الى وجه آخر لكون معلومات علم المنطق غير موجودة
لان الموضوع اذا كان غير موجود يكون معلوماته التي من جملة اجزائه الموضوع
او انواعه او احواله او انواعها المعدومات غير موجودة بل الاعراض الذاتية
التي يبحث عنها غير موجودة ايضا لان الاعراض الذاتية للموضوع المعدوم
معدومة فمعلومات المنطق لاشتمالها النسب والموضوع على التفصيل المذكور والمحمول
كل منها معدوم غير موجودة وقوله ايضا اي كالنسب كذلك اي لا وجود له في الخارج
فليس قوله ايضا مصروفا الى قوله فلا يكون الخ وكذا قوله كذلك ليس باشارة
الى قوله موجودا خارجيا لئلا يختل نظم الكلام قوله من تصور الغاية اي فائدة المشروع
فيه المترتبة عليه في الواقع والا فتصور الغاية مطلقا من حيث الترتب مما لا بد في
اصل الشروع قوله من حيث انه موجود اي تصوره بحسب الوجود الذي هو
تصور الحقيقة ولا شك ان التصور بحسب الحقيقة ازيد في افادة البصيرة من التصور
بحسب الاسم قوله ومن التصديق بالاحتياج له اي لا بد منه بعد ما اختاره
للتوصل الى التصديق بالوجود او نقول قوله لا بد اعم من الوجوب العقلي والاستحسان
او نقول لا بد منه لاداء ما هو الواجب اعني التصديق بالوجود لا لخصوصية
وماله وجوب مطلق المؤدي الى التصديق بالوجود الذي هو فرد منه فتامل
شرح اما على غاية المنطق اي معرفة غاية المنطق وكذا قوله واما على حقيقته
وقوله واما على الاحتياج شرح كان ذلك السبب ان فيه مسامحة فكانه
يقول هو غايته في العلم اي يعلم انه غايته قوله وخدمه اي ذكره مقدما ليؤدي
تلك الامور الثلثة مقدما وتبين ببيان الحاجة لانه هو المعروض يلزم التكرار
في البيان والمبين ايضا لانه يلزم ح ان يذكر ذلك البيان لكل واحد منها وفي كل من
الذكر تبيين الامور الثلثة لان المعروض هو ان بيان الحاجة يشتمل على ذلك

الثلثة فيلزم منه تكرر بيان الامور الثلثة بتكرر بيان الحاجة بخلاف ما اذا ذكر
بيان الحاجة بعدما بطريق التمهيد والتوطئة فانه تبيين الامور الثلثة بهذا البيان
الواحد بلا حاجة الى التكرار لا يقال تقديم بيان الحاجة يقتضي ذكر هذا الامور
الثلثة مؤخرا وليس كذلك لانا نقول يكفي في ذكرها مؤخرا عنه ان يكون متضمنا
لها ومستلزما اياها ومؤديا اليها ولا يلزم فيه ان يذكر مؤخرا عنه على وجه الاستقلال
قوله وذلك اشار بذلك البيان الى ان الانسياق بحث الحاجة الى التصور بحسب
الحقيقة ليس ما يفهم من ظاهره من انه مذكور بعد بيان الحاجة بالاستقلال لانسياقه
اليه بل معنى الانسياق انفهامه عنه بعد تمام البيان فافهم قوله وهذا التوجيه ثان وصف
هذا التوجيه بالثاني لا يقتضي الا كون الوجه الاول وجها ثانيا للاختصار والتقديم بحسب
الواقع على ما بينه الشريف وليس يلزم منه ان يجعل الشارح الوجه الاول وجها لكليهما
قوله اخر ما يحل الخ اي هو في المرتبة الاخيرة بحسب الاكلال الواقع فيما بين المقاصد
اي هو آخر المقصود في سلسلة الاكلال وينتهي تلك السلسلة فيه وما هو كذلك
يجب تقديم بيانه على بيان سائرها في تلك السلسلة قوله تلك المقاصد نقل عنه انه
اشار بقوله تلك المقاصد الى ان تصور الغاية خارج عنها انتهى مبني زائد
على قول الشارح لفظة تلك ليكون اشارة الى المقاصد المتسلسلة المذكورة
بقوله فان تصور الماهية الى قوله من بيان الحاجة وانما اخرج تصور الغاية لانه لم
يقع في سلسلة الاكلال فلا يكون هذا الوجه وجه الاختصار والتقديم بالنسبة اليه
لكن لا بأس فيه لان الاختصار والتقديم بالنسبة اليه محالا خفاء فيه لان شدة
ارتباطه به وظهور انفهامه عنه وتوقفه عليه مما لا يخفى على احد قوله قدمه في البيان اي
في الذكر او نقول بيان الحاجة عبارة عن المقدمات التي يثبت بها الاحتياج فلا بأس
في تعلق البيان بها قوله لكونه موقوفا عليه اي باعتبار وقوع تلك السلسلة من المقصود
آخر ما يحل فلا ينافي ذلك لما سبقه من قوله ولما لم يمكن ثبوت التصديق الى قوله بل استدل

م



قد استراح قدم القلم في شعبان المعظم لسنة ست وسبعين وثمانمائة من هجرة
النبي المبعوث الى كل فئة نمقه اضعف العباد محمد بن
مراد عفي عنهما يوم التناد بالنبي الامي وآله
الامجاد وصحبه الاقطاب
والاوتاد



م

سم
تم من الكتاب

ط

۱۵